

RES ANTIQUITATIS



JOURNAL OF ANCIENT HISTORY

VOLUME 3
2012

CHAM

RES ANTIQUITATIS

JOURNAL OF ANCIENT HISTORY

VOLUME 3

Centro de História de Além-Mar

CHAM



Universidade Nova de Lisboa
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas
Universidade dos Açores

Res Antiquitatis. Journal of Ancient History

Volume 3 / 2012

Published by
Centro de História de Além-Mar
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas
Universidade Nova de Lisboa / Universidade dos Açores

O Centro de História de Além-Mar da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa e da Universidade dos Açores é financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

ISSN 1647-5852

Copies: 250

Printed in Portugal by
PUBLITO – Estúdio de Artes Gráficas, Lda.
Parque Industrial de Pitancinhos
BRAGA – Portugal



Editor

Francisco Caramelo
Universidade Nova de Lisboa

Assistant Editors

Marcel L. Paiva Monte
Universidade Nova de Lisboa
Diogo Paiva
Universidade Nova de Lisboa

Editorial Board

António Ramos dos Santos
Universidade de Lisboa
José das Candeias Sales
Universidade Aberta
Zoltán Biedermann
University of London
Juan Luis Montero Fenollós
Universidade da Coruña
Leonor Santa Bárbara
Universidade Nova de Lisboa
Rui Loureiro
Instituto Superior Manuel Teixeira Gomes
Brigitte Lion
Université François Rabelais – Tours
Nuno Simões Rodrigues
Universidade de Lisboa
José Virgílio Garcia Trabazo
Universidade de Santiago de Compostela

Advisory Board

José Augusto Ramos
Universidade de Lisboa
Maria Helena Trindade Lopes
Universidade Nova de Lisboa
Jean-Claude Margueron
École Pratique des Hautes Études
Luís Filipe Thomaz
Universidade Católica Portuguesa
José Ribeiro Ferreira
Universidade de Coimbra
Francolino Gonçalves
École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem
Jack Sasson
Vanderbilt University
Michel Hulin
Université Paris Sorbonne – Paris IV
Stanislava Vavroušková
Univerzita Karlova v Praze
Sylvie Blétry
Université Paul Valéry Montpellier III
Michel al-Maqdissi
Direction Générale des Antiquités et Musées
(Damas, Syrie)
Dejannirah Couto
École Pratique des Hautes Études
Mario Liverani
Sapienza – Università di Roma
Antonio Ruiz Castellanos
Universidad de Cádiz
Dolors Folch
Universitat Pompeu Fabra
José Remesal Rodríguez
Universitat de Barcelona
Simo Parpola
Helsingin Yliopisto
John Baines
University of Oxford
Ana Isabel Buescu
Universidade Nova de Lisboa
Sebastião Tavares de Pinho
Universidade de Coimbra

For information about calls for papers, guidelines for contributors and other activities, you can consult us through

<http://resantiquitatis.hypotheses.org>

res.antiquitatis@fcsh.unl.pt

Table of Contents

Editorial	5
-----------------	---

Studies

Vasco RESENDE: <i>Ex Oriente Scacci</i> . L'origine indienne du jeu des échecs d'après João de Barros et Pedro Teixeira	11
Laure HENNEQUIN-LECOMTE: «Osez, comme (les anciens), penser d'après vous-mêmes! Soyez originaux, simples, ingénus!»: l'Antiquité, le modèle pluridisciplinaire de Joseph de Gérando et la genèse du monde contemporain	51
António dos Santos PEREIRA: The Antiquity and the Renaissance in Heitor Pinto.....	71
Elizabeth GARCIA I MARRASÉ: The trace of Osiris: The Egyptian Myth in the Spanish Monarchy of Philip II	101
Giuseppe Vincenzo DI STAZIO: <i>Pygmè et pankration</i> . Sur le port du gant dans l'Antiquité gréco-romaine	121
Alessandra COLAZILLI: Reproducing human limbs. Prosthesis, amulets and votive objects in Ancient Egypt.....	147
Philippe BENOÎT: Le <i>Rāmāyaṇa</i> : du <i>dharma</i> à la <i>bhakti</i>	175

Interview

Francolino Gonçalves (conducted by Francisco Caramelo and Marcel L. Paiva do Monte)	203
---	-----

Short Notes

- Luís Manuel de ARAÚJO: The Egyptian collection of Museu de História Natural da Universidade do Porto..... 247
- Juan Luis MONTERO FENOLLÓS and Jorge SANJURJO-SÁNCHEZ: Restudying the Beveled Rim Bowls: new preliminary data from two Uruk sites in the Syrian Middle Euphrates 263

Reviews

- Isabel ALMEIDA: review of Juan Luis MONTERO FENOLLÓS, *Breve Historia de Babilonia*. Colección Breve Historia. Madrid, Ediciones Nowtilus, 2012 (book review) 281
- Marcel L. P. do MONTE: review of Frederick Mario FALES, *Guerre et paix en Assyrie. Religion et impérialisme* (Les conférences de l'École Pratique des Hautes Études 2). Paris, Les Éditions du Cerf, 2010 (book review) 287
- Susana MOTA: review of Patrizia PIACENTINI and Christian OSENIGO (eds.), *Egyptian Archives. Proceedings of the First Session of the International Congress Egyptian Archives / Egyptological Archives, Milano, September 9-10 2008*. Milan, Cisalpino Instituto Editorial Universitario – Monduzzi Editore S.p.A., 2009 (book review)..... 301
- Raquel PRAZERES: review of Sabino PEREA YÉBENES, *La idea del alma y el Más Allá en los cultos orientales durante el Imperio romano*. Madrid-Salamanca. Signifer Libros, 2012 (book review) 307
- Maria de Fátima ROSA: review of ETC SL – *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* – <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/> (web review)..... 313

Abstracts

Editorial

After a prolonged labour, we finally present the third volume of *Res Antiquitatis*. This issue continues to pursue the goals that its editors have established by including several articles related to the perceptions about Antiquity, namely the contributions of Vasco Resende, Laure Hennequin-Lecomte, António dos Santos Pereira and Elizabeth Garcia i Marrasé. These studies explore various ways by which cultural elements from Ancient times were interpreted and transmitted to Modern and Contemporary Western culture.

Naturally, there is always room for specific studies on Ancient History. Such is the case of Giuseppe Di Stazio's article concerning the use of gloves in Graeco-Roman combat sports; or the one by Alessandra Colazilli, which puts together multiple reflections about missing limbs and ritual prosthetics in Ancient Egypt. Finally, Philippe Benoît extends our geographical and cultural range to India, towards a better understanding of the concepts of *dharma* and *bhakti* in the Indian epic *Rāmāyana*.

With equal pleasure, we also present an interview with Prof. Francolino Gonçalves, the reputed Bible scholar to whom we are obliged for a few hours of conversation about his life, academic career and thoughts.

Finally, we cannot let pass the opportunity to remind the unfortunate situation that Syria and its people are suffering since 2011. The civil war has been destroying the country's rich heritage as a historical crossroad of civilizations. Its museums, depositaries of irreplaceable collections, are being constantly threatened. In many cases, destruction is going to be profound and irreversible. Archaeology is

halted in Syria since 2011, where about two hundred international missions were working, among them the Proyecto Arqueológico Medio Éufrates Sirio, led by the Universidade da Coruña, with the partnership of CHAM and Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Yet, despite the consequences of the civil war on Syria's historical and archaeological heritage, our thoughts are directed foremost towards its hospitable and kind people, especially its children.

We are very grateful to all those who contributed to materialize this stage of our project, looking forward to develop it further in the future, step by step.

Francisco Caramelo
Editor

Marcel L. P. Monte
Assistant Editor

Studies

RES
ANTI Q

Ex Oriente Scacci.
**L'origine indienne du jeu des échecs
d'après João de Barros et Pedro Teixeira**

Vasco Resende *
CHAM – FCSH-UNL/UAç

L'origine du jeu d'échecs a longtemps été un sujet de discussion académique, mais l'idée selon laquelle les échecs ont été inventés en Inde est aujourd'hui profondément ancrée dans la culture occidentale. Pourtant, ce ne fut pas toujours le cas. Au Moyen Âge, une tradition littéraire, qui connut une large diffusion en Europe, marqua les esprits pendant plusieurs siècles, évoquant une vague origine babylonienne en référence à un roi mentionné dans la Bible. S'inspirant des récits persans se rapportant à l'époque sassanide, João de Barros fut, au milieu du XVI^e siècle, le premier auteur à exposer au public occidental l'origine indienne des échecs, suivi de Pedro Teixeira, dont un chapitre de ses *Relaciones*, publiées en espagnol à Anvers en 1610, se basait en partie sur la même source orientale et revenait sur la thématique, confortant ainsi la thèse diffusée par son prédécesseur. Même si leurs efforts ne tombèrent pas complètement dans l'oubli, ces deux chroniqueurs portugais ne sont pas connus des historiens des échecs actuels¹, et l'auteur de la synthèse la plus récente sur le sujet² ignore leur contribution, soutenant que le premier écrivain européen à créditer l'Inde de l'origine des échecs fut l'orientaliste britannique Thomas

* Post-Doc Fellow – Fundação para a Ciência e a Tecnologia/Ministério da Educação e Ciência.

¹ A l'exception du regretté Dagoberto Markl, dont l'article sur l'histoire des échecs dans le Portugal du XVI^e siècle reste une étude de référence (Markl 1996).

² Cazaux 2009, 52.

Hyde, professeur d'arabe et d'hébreu à Oxford, qui en 1694 publiait dans son *De ludis orientalibus* une large étude consacrée aux sources échiquéennes arabes.

Malgré un débat séculaire sur la question, les origines des échecs demeurent d'une certaine façon un thème dont on ne sait que très peu de choses. Un élément reste certain: il faut commencer par l'Iran sassanide, où les premières preuves documentaires sur son introduction au VI^e siècle évoquent une invention indienne. Longtemps des documents en sanskrit tenus pour être très anciens faisaient remonter l'existence du jeu aux premiers temps de l'ère chrétienne. Mais l'évolution de la recherche a démontré qu'il s'agissait en fait d'écrits beaucoup plus tardifs et qui de plus restaient trop vagues pour que l'on puisse les mettre en rapport concrètement avec les échecs³. Le plus ancien récit sur l'origine des échecs – le *Wizārišn ī Čatrang ud Nihišn ī Nēw-Ardašīr* ("Explication du *čatrang* et invention du *nard* [l'ancêtre du backgammon]")⁴, dont la rédaction date très probablement de l'époque sassanide finissante, raconte comment Ḥusraw I^{er} (Chosroès I^{er}, r. 5831-579) reçut d'un souverain indien le jeu des échecs – *čatrang* – mais sans que ses règles ne lui soient expliquées. Un sage nommé Wuzurgmihr ī Buḥtagān (le Buzurgmihr ou Buzurġmihr des textes de l'époque islamique)⁵ répond alors au défi et découvre la signification de chacune des pièces et leur rôle dans le jeu. Même si le récit semble de toute évidence fictionnel, étymologiquement parlant le nom employé pour désigner le jeu dérive très certainement du sanskrit *caturaṅga* («qui a quatre membres»), un terme se référant explicitement aux divisions des armées indiennes: infanterie, cavalerie, chars et éléphants. Quoi qu'il en soit, nous ne pouvons dater avec certitude la pratique des échecs en Perse avant la conquête musulmane⁶. D'ailleurs, c'est exactement avec les Arabes que nous commen-

³ Eales 1985, 27-31; Cazaux 2009, 24-32.

⁴ Daryaee 2002, 298-312; Daryaee 2010, 23-58.

⁵ Christensen 1930.

⁶ Utas 2011.

çons à avoir quantité d'informations sur le jeu, ses règles et stratégie, puisqu'ils en deviendront de fins connaisseurs dès les premiers temps de la dynastie 'abbāsside, une période de multiples transferts culturels de provenance iranienne⁷. Le *čatrang* s'appelle alors *šaṭranġ* et l'expansion musulmane vers l'Occident se chargera de sa diffusion à travers le bassin méditerranéen.

Importés du Moyen-Orient durant le haut Moyen Âge, les échecs émergent en Europe à partir de trois zones géographiques de contact – la péninsule Ibérique, le sud de l'Italie et la Grèce (l'empire byzantin). Leur diffusion en Occident fut relativement lente, et malgré quelques mentions ambiguës dans la documentation de l'époque carolingienne et certaines découvertes archéologiques en Scandinavie, il semble que le jeu n'ait commencé à être véritablement pratiqué en Europe chrétienne qu'à partir du ^x^e siècle⁸. Les premières mentions documentaires aux échecs proviennent des pays de l'Europe du sud, s'agissant surtout de références où l'on souligne la rareté de ce jeu. Il est donc impossible de connaître avec certitude les chemins de sa diffusion à travers le continent et tout semble indiquer à cette période la popularité assez restreinte des échecs pratiqués surtout par la haute noblesse. Ainsi les mêmes documents témoignent du fait que les échecs ont été en Europe occidentale un jeu éminemment associé à l'aristocratie et aux milieux courtois, même si d'aucuns ont cru voir sa pratique élargie à tous les segments de la société⁹.

Ceci n'entre pas en contradiction avec les origines mêmes du *čatrang* qui, selon plusieurs récits mythiques d'origine persane, aurait été créé par un savant à l'attention d'un roi et dont la complexité des règles et des mouvements des pièces aurait très tôt été associée en

⁷ Rosenthal 1997, 366; Utaş 2011.

⁸ Mehl 1990, 117.

⁹ «Pour l'époque féodale, le nombre des pièces mises au jour par les archéologues laisse à penser que l'on jouait vraiment beaucoup aux échecs, en tous lieux et dans toutes les classes sociales [...] Malgré les surlectures et les identifications abusives, il est néanmoins patent qu'à partir du ^{xii}^e siècle les Occidentaux jouent beaucoup aux échecs, du haut en bas de l'échelle sociale. Les images montrent toujours des rois, des princes, des chevaliers ou de nobles dames en train de s'adonner à ce jeu, mais l'archéologie nous apprend que l'on y joue aussi dans les tavernes, dans les postes de garnison, dans les monastères, à l'université et sur les navires» (Pastoureau 1990, 52 et 54). Cf. Mehl 1990, 115.

Perse à l’acquisition de *frahang*, un terme moyen-perse qui peut se traduire à la fois par “éducation”, “civisme” et “culture” et qui évoque un concept proche de la *paideia* grecque¹⁰. En effet, à côté d’autres loisirs comme la chasse, le polo et le *nard*, le jeu des échecs faisait partie des activités que les livres didactiques à destination des jeunes aristocrates de la Perse sassanide – le genre de *andarz*¹¹ – encourageaient¹². Plus important encore, au-delà de l’aspect récréatif de ce jeu, le caractère symbolique de l’affrontement sur l’échiquier simulant les défis futurs rencontrés au cours de leur vie, faisait aussi partie de la formation des courtisans sassanides et servait probablement à leur inculquer des principes éthiques et pratiques¹³. Ce sont ces mêmes thèmes associés aux échecs que l’on retrouvera par ailleurs dans les Miroirs de Princes européens de la fin du Moyen Âge et de la Renaissance.

Le jeu des échecs est introduit en Espagne au ix^e siècle par le musicien Ziryāb ou par un autre émigré irakien contemporain¹⁴, à un moment où les premiers livres techniques sur les échecs sont rédigés en Orient. Au vu de cette importation relativement précoce, il n’est pas surprenant que les différentes appellations péninsulaires de ce jeu aient un rapport plus direct avec sa désignation orientale. En effet, les mots *xadrez* (en portugais, ou *enxedrez* dans sa forme historique) et *ajedrez* (en castillan) sont les seuls termes européens – avec le grec *zatrikion* (ζατρίκιον), variante ancienne remplacée ensuite par le vocable *skáki* (σκάκι) – à avoir gardé le nom du jeu à partir de sa forme arabe – *šatranj*¹⁵. Le fait que les premiers traités d’échecs occi-

¹⁰ Daryaei 2002, 283; Daryaei 2010, 4-5.

¹¹ Shaked 2011.

¹² Ces activités physiques et sportives étaient couramment pratiquées à la cour perse et correspondaient à une tradition remontant à l’époque achéménide selon laquelle le roi devait démontrer sa prouesse personnelle, preuve de son aptitude à régner. Les souverains sassanides se consacraient ainsi à la célébration de leurs capacités physiques et intellectuelles de façon très ritualisée et presque théâtrale, souvent à des fins de propagande (Canepa 2009, 174; Christensen 1944, 416).

¹³ Daryaei 2002, 295; Daryaei 2009, 120.

¹⁴ Lévi-Provençal 1953, 443.

¹⁵ Par contre, le catalan a adopté le terme *escacs* qui, pareillement à *échecs*, *scacchi* (italien), *chess* (anglais) et *schach* (allemand), vient du mot persan *šāh*, par le biais de l’arabe *šayḥ*, et qui dans le jeu veut aussi indiquer la mise en péril de la pièce du Roi.

dentaires soient apparus sur le sol ibérique n'est donc pas l'oeuvre du hasard. Dès le XIII^e siècle, le roi Alfonso X le Sage commanda la réalisation du *Livro de juegos*, un ouvrage magnifiquement illustré et dont la partie concernant les échecs rassemblait une collection de nombreux problèmes échiquéens inspirés de sources arabes¹⁶. Le catalan Francesch Vicent fut l'auteur du premier traité technique imprimé sur les échecs – le *Libre dels jochs partits dels schachs en nombre de 100* –, publié à Valence en 1495, un incunable dont malheureusement nous ne possédons plus aucun exemplaire¹⁷. Deux années plus tard, sortait des presses *La repetición de amores e arte de axedrez con CL iuegos de partido* à Salamanque, où sont pour la première fois mentionnées les nouvelles règles du jeu qui correspondent d'une façon générale aux normes des échecs modernes. Enfin, paraît à Rome, en 1512, un livre intitulé *Questo libro e da imparare giocare a scachi et de le partite* écrit par un Portugais natif d'Odemira du nom de Damiano (peut-être Damião?) et qui connut un succès incroyable en Europe, réédité sept fois tout au long du XVI^e siècle, puis traduit en français et en anglais¹⁸.

Même si nous ne possédons que des renseignements relativement épars au sujet de l'histoire des échecs au Portugal, tout nous amène à croire qu'il s'agissait d'un jeu très pratiqué à la cour, et en particulier par les souverains eux-mêmes. Les premières mentions portugaises aux échecs remontent aux XIII^e-XIV^e siècles et concernent les souverains ou les princes de la maison royale dans le contexte des *Echez amoureux*, thématique amplement développée dans la littérature courtoise de l'époque médiévale¹⁹. Au début du XV^e siècle, le premier roi de la dynastie d'Aviz, João I^{er} (r. 1385-1433), écrit que les échecs étaient un jeu créé par les Anciens (*antigos*) qui associait l'exercice militaire au divertissement²⁰. Selon le témoignage du chroniqueur Garcia de Resende, le roi João II (r. 1481-1495) à la fin de sa vie avait pour habi-

¹⁶ Musser Golladay 2007.

¹⁷ Garzón 2001.

¹⁸ Faria 1977, 345-346, 364-368.

¹⁹ Markl 1996, 92-93.

²⁰ João I^{er} 1918, 8.

tude de jouer aux échecs après le déjeuner, obéissant aux directives de ses médecins qui lui déconseillaient la sieste. Il était devenu tellement dépendant de cette pratique quotidienne qu'un jour, alors qu'il voya-geait vers l'Algarve, on envoya par erreur son damier à l'avance avec son lit, ce qui le mit hors de lui²¹.

Son successeur, Manuel I^{er} le Fortuné (r. 1495-1521), semble avoir été encore plus friand des échecs. Non seulement l'inventaire de sa garde-robe enregistrait deux jeux – l'un originaire d'Inde, composé de pièces en ivoire auquel manquaient une Reine et un pion, et un deuxième ensemble de vingt-neuf pièces en jaspe groupées dans une boîte en forme de livre²² – mais nous savons aussi que le souverain avait pour habitude de jouer aux échecs devant Dom Jorge de Lancastre, lorsque celui-ci était malade, afin de le distraire²³. Une histoire curieuse concernant la cour du Fortuné nous est racontée par Baldassare Castiglione dans son *Livre du Courtisan*, qui évoque un singe originaire d'Inde sachant jouer aux échecs et ayant même vaincu à deux reprises un gentilhomme en présence du roi²⁴. Il s'agit bien sûr d'une anecdote peu crédible sur laquelle nous n'avons aucun indice documentaire certifiant de son authenticité, mais le récit de Castiglione a le mérite de caractériser les pièces d'échecs habituellement utilisées au Portugal, ces dernières se révélant d'une taille considérable.

La popularité du jeu à la cour lusitanienne ne semble pas avoir diminué, puisque quelques décennies plus tard, à l'époque du roi Sebastião (r. 1557-1578) – qui, dit-on, aimait particulièrement les échecs²⁵ – la capitale devient la scène d'un affrontement entre deux joueurs de renom: l'Italien Giovanni Leonardo da Cutro – surnommé *il Puttino* («le petit jeune») et récent vainqueur de l'Espagnol Ruy López lors d'une partie jouée à la cour de Philippe II – et un champion

²¹ Resende 1994, chap. 201, 435.

²² Viterbo 1903, 68; Freire 1904, 413-414.

²³ Saraiva 1978, 60-61.

²⁴ Castiglione 1585, liv. II, 277-279. Pour d'autres anecdotes au sujet de singes joueurs d'échecs, voir Gay 1864, 272-273.

²⁵ Salvio 1634, 30.

local dont nous ignorons le nom mais qui serait d'origine musulmane ou morisque, d'où la désignation que lui donne Salvio – *il Moro* – dans sa biographie de Leonardo. Le *Puttino* remporta la plupart des parties jouées pendant deux jours, ce qui remplit le roi Sebastião de satisfaction puisqu'il n'appréciait pas la façon hautaine dont le Maure jugeait les autres compétiteurs. En récompense de sa victoire, le souverain lui fit cadeau d'objets précieux et lui donna le titre de Chevalier Errant parce que «à l'image des chevaliers d'autre-temps, il battait ses rivaux et humiliait les arrogants»²⁶.

Toutefois, même hors des centres de pouvoir, le jeu semble avoir connu une certaine diffusion et les échecs ont probablement constitué un passe-temps estimé de la petite noblesse portugaise. Au-delà de la chasse aux loups et de son amour pour l'alto (*viola d'arco*), le poète Francisco de Sá de Miranda (1481-1558) aurait aussi apprécié particulièrement les échecs, bien plus que tout autre type de jeu²⁷. Dans l'inventaire des biens laissés à la mort d'un propriétaire terrien de l'Alentejo en 1565 figurait, dans la liste patrimoniale qui semble concerner une maisonnée rurale relativement aisée, «un échiquier avec ses pièces»²⁸.

Dans tous les cas, les échecs demeuraient très certainement un jeu prisé des couches les plus favorisées de la société. Ce confinement social pourrait s'expliquer par sa complexité et le nombre assez impressionnant de combinaisons rendu possible par les mouvements de ses pièces²⁹. Dans certains milieux, les échecs n'étaient pas considérés comme une activité entièrement recommandable, même en tant que passe-temps. Au cours du Moyen Âge, les autorités politiques et religieuses européennes les avaient interdits, surtout à cause du recours, dans certaines variantes des échecs, au jet de dés établissant ainsi un parallèle avec les jeux de hasard et dont l'usage était de ce fait cano-

²⁶ Salvio 1634, 34; Chicco et Rosino 1990, 102.

²⁷ «jugaua o taboleiro, & nenhum outro jogo» (“Vida do Doutor Francisco de Sá de Miranda...”, in Miranda 1677, non-pag.) Cf. Vasconcellos 1865, xxv.

²⁸ «Um tavoleiro d'emxadrez com seus trebelhos» (Pereira 1888, 17).

²⁹ Eales 1985, 58.

niquement condamné³⁰. L'interdit sera toutefois progressivement levé durant le bas Moyen Âge³¹. Mais même au début du xvii^e siècle, par exemple, et pour des raisons complètement différentes, les jésuites le déconseillaient à leurs étudiants, dans la mesure où ce jeu constituait un exercice “fatigant” et contraire au principe même de la récréation³², une vision partagée par Jacques VI d'Ecosse, futur Jacques I^{er} d'Angleterre, dans son *Basilikon Doron*³³. Mais l'une des critiques les plus véhémentes formulée contre les échecs fut celle de Michel Montaigne selon qui, s'ajoutait à l'absence de distraction – «il n'est pas assez jeu» – la frivolité³⁴.

Malgré l'évidente conception première des échecs comme représentation d'un affrontement belliqueux, leur développement en Occident transformera lentement l'essence primordiale du jeu pour refléter bientôt la société médiévale elle-même, comme en témoignent les changements de noms et de représentations figuratives de certaines pièces – principalement avec l'institution de la Dame remplaçant le *wazīr* (“vizir”) arabe et la transformation du *fīl* en “Auphin”, puis Fou (ou Evêque dans d'autres pays). A la fois passe-temps à caractère ludique et métaphore de l'activité militaire sur le damier, les échecs permettaient à merveille d'illustrer beaucoup d'autres facettes des activités humaines, comme la politique et la diplomatie.

La comédie *A Game at Chess* de Thomas Middleton, une allégorie morale en forme de satire politique, présente les différentes pièces d'échecs qui constituent les personnages de l'intrigue, la Maison Blanche représentant la monarchie britannique, et la Noire l'espagnole. Montée pour la première fois en 1622, cette pièce de théâtre rencontre un succès phénoménal et reste sur scène pendant neuf jours, jouant toujours complet, jusqu'à ce que Jacques I^{er} ordonne la fin des représentations et ouvre une enquête pour déterminer les responsabilités

³⁰ Pour une discussion sur l'utilisation de dés aux échecs, voir par exemple Mehl 1990, 119-120.

³¹ Eales 1985, 59-60. Pour une liste des interdictions des échecs à travers les siècles, voir Shenk 2007, 7.

³² Braga 1895, 391.

³³ Jacques I^{er} 1599, 148-149. Trad. franc. Jacques I^{er} 1603, 242.

³⁴ Montaigne 1595, liv. I, chap. L, 193.

de chacun³⁵. Même si certains détails formels de la pièce – comme le fait qu’une couleur ne puisse pas avoir dans ses rangs trois Evêques (Fous) – témoignent des libertés prises avec les règles fondamentales du jeu en les sacrifiant au nom de la structure dramaturgique de l’intrigue, *A Game at Chess* démontre les capacités de son auteur à insérer au cœur du discours littéraire des notions échiquéennes assez techniques, comme le “mat découvert”. Ceci nous permet de penser que Middleton portait un intérêt au jeu d’échecs dépassant son seul aspect ludique, l’auteur n’hésitant pas en outre à s’en servir comme métaphore dramatique pour ses textes³⁶.

D’autre part, les échecs se prêtaient facilement à des analogies avec la réalité historique non seulement sur le plan politico-diplomatique mais aussi en termes moraux, et cela depuis le Moyen Âge. Le recours

³⁵ L’intrigue tourne autour des négociations concernant le mariage entre le prince de Galles (le futur Charles I^{er}) et l’infante Maria, sœur de Philippe IV, un projet d’alliance dynastique – connu en Angleterre sous le nom de *Spanish match* – sur fond d’arrangements stratégiques internationaux mais qui ne verra pourtant jamais le jour. De fait, outre l’aubaine financière que constituait pour l’Angleterre l’importante dot de l’infante, l’un des enjeux des négociations était de s’assurer le soutien de la Couronne espagnole pour restituer au gendre de Jacques I^{er} les territoires du Palatinat d’où il avait été chassé par l’oncle du roi espagnol, Ferdinand II du Saint-Empire. Dans un effet collatéral de la révolte de la Bohême (1618), qui déclencha la première phase de la guerre de Trente Ans, Frédéric V, Electeur palatin, avait en effet été choisi par l’aristocratie majoritairement protestante pour remplacer sur le trône bohémien l’archiduc Ferdinand (élu quelques mois plus tard empereur) dont la politique ouvertement anti-réformiste était crainte par plus d’un dans le pays. Mais après une défaite écrasante à la bataille de la Montagne Blanche (1620), Frédéric perd son nouveau royaume ainsi que son propre Palatinat qui tombe entre les mains des Habsbourgs. Contraint de fuir vers La Haye, il cherche dès lors à récupérer sa couronne en exil. En 1623, le prince de Galles et le duc de Buckingham partent incognito pour Madrid en mission secrète afin de faire pression sur la négociation des conditions de l’alliance matrimoniale avec l’infante. Mais déçu face aux multiples difficultés créées par les Ibériques, le futur Charles I^{er} finit par rejoindre l’Angleterre, choisissant alors de soutenir le mécontentement populaire qui s’exprimait vis-à-vis de la stratégie pro-espagnole menée par son père. Cf. Croft 2003, 105 et ss. Dans *A Game at Chess* l’intrigue suit à peu près l’histoire de ces négociations malgré une première partie aux tonalités ouvertement anti-jésuites où l’on assiste à la tentative de séduction du pion de la Reine Blanche – la Vierge Blanche – par deux pions noirs. Dans la partie la plus longue du texte, le Cavalier Noir – censé représenter Gondomar, l’ancien ambassadeur espagnol à la cour anglaise – essaie d’attirer les mouvements de deux pièces de la Maison Blanche, le Cavalier – le prince Charles – et son compagnon le Duc – Buckingham – vers le bord opposé de l’échiquier. Les Blancs sortent évidemment vainqueurs de la partie (Middleton 2007, 1779-1824, 1830-1885).

Plus que les mésaventures du prince de Galles à Madrid, *A Game at Chess* célèbre, en fin de comptes, le triomphe de la faction anti-papiste à un moment où le gros de la population britannique exprime un rejet intransigeant des ouvertures de Jacques I^{er} à l’égard des catholiques dans le royaume; ceci explique très probablement le succès populaire des représentations de la dernière pièce de Middleton sur la scène londonienne. Cf. O’Callaghan 2009, 154-172.

³⁶ Middleton utilisera aussi la métaphore échiquéenne dans une autre pièce, *Women beware Women* (O’Callaghan 2009, 126-128).

à la métaphore échiquéenne resta d'actualité à travers les siècles et dans l'ouvrage habituellement considéré comme le grand best-seller de l'édition portugaise du xvi^e siècle, l'*Imagem da vida cristã* du Frère Heitor Pinto, qui n'hésite pas à s'en servir pour mieux exprimer l'inévitabilité de la mort en dehors de toute différenciation sociale.

«Bem que em quanto dura a vida hũs tem mays valia antre os homẽs, outros menos, mas na morte todos são igoaes. No jogo do enxadrez ha diuersas peças, rey, roque, piães, & outras muitas, & em quanto dura o jogo hũas valem mays, outras menos, mas o jogo acabado todas as peças sam misturadas com as outras sem differença, & igoalmẽte metidas no sacco dos trebelhos, & como os mores pesão mais, elles sam os que pela mòr parte se vão primeiro ao fundo : Bem assim em quanto dura esta vida, hũs sam de mays alto tomo & excellente lustro que outros, hũs sam principes outros vassalos, hũs fidalgos outros piães, mas acabada a vida todos sam tornados em terra sem differença, & igoalmente metidos nesse sacco da sepultura, & ainda te digo que os mays poderosos esses sam os que peruentura darãm mays asinha cõsigo no inferno pera sempre...»³⁷

Cette idée faisant des échecs une image métaphorique de la vie et de l'égalité des hommes devant la mort a été formulée pour la première fois au xiii^e siècle par le franciscain Jean de Galles dans son *Commu-niloquium*³⁸, et fut très souvent reprise au cours des siècles suivants.

³⁷ Pinto 1563, *Dialogo da Lembrança da Morte*, chap. IV, 431^{r-v}. Trad. franc.: «Bien que durant la vie les vns soyent de plus grand prix & valeur entre les hommes, & autres moins, mais en la mort tous sont egaux. Au ieu des eschets y a plusieurs pieces, A sçauoir, Roy, Royne, rocs, pions, & plusieurs autres, & autant que dure le ieu, les vns valent plus & les autres moins, mais le ieu paracheué, toutes les pieces sont meslees les vnes avec les autres, sans aucune difference, & egalemt toutes mises à la boëtte du damier. Et comme les plus grandes poisent plus, elles aussi s'en vôt plustost au fonds. Semblablement tant que dure ceste vie, les vns sont de plus grand aloy & excellent lustre que les autres, les vns Princes, les autres vassaux, les vns Gentils hommes, les autres roturiers, mais estant la vie finie, tous sont renuersez en terre sans aucune exceptiõ é difference, & egalemt iettez dans la boëtte de sepulture. Et ie te dis d'auantage (õ mon enfant) que les plus puissans, ce sont ceux qui paraduature yrõt plus roide en enfer pour tousiours-mais» (Pinto 1603, 266^{r-v}).

³⁸ Cf. Murray 1913, 529-536, 559-561; Thorndyke 1931, 461-465; Chessoles 1995, 197-200.

Cervantes, par exemple, n'hésita pas à l'utiliser lorsque Sancho Panza fait part à Dom Quixote de ses considérations au sujet des différents rôles que les hommes jouent dans la vie³⁹. L'auteur a peut-être été influencé par l'édition des *Emblemas Morales* de Covarrubias, parue quelques années auparavant, et où ce dernier accompagne l'emblème 23 de la devise française «Rois & pyons dens [sic] le sac son eguaux», son épigramme établissant la comparaison entre le rangement des pièces d'échecs et l'inéluctabilité de la mort⁴⁰.

Le recours à l'échiquier comme instrument d'allégorie moralisante a été particulièrement développé au XIII^e siècle lorsqu'un moine dominicain de Lombardie, Jacques de Cessoles, rédigea un traité mettant en parallèle le jeu d'échecs avec l'ordre social médiéval. Le *Liber de moribus hominum et officiis nobilium super ludo scacchorum* ("Livre des moeurs des hommes et des fonctions des nobles sur le jeu des échecs") fut largement diffusé dans l'Europe occidentale du Moyen Âge finissant – on dénombre autour de quatre-vingt manuscrits du texte original latin seul –, ayant été traduit en plusieurs langues vernaculaires et imprimé dès la seconde moitié du XV^e siècle⁴¹. Dans ce texte, chacune des pièces de l'échiquier est présentée bien plus selon son symbolisme social que son mouvement précis sur le damier. En fait, l'oeuvre de Cessoles n'est absolument pas un manuel d'échecs mais tout simplement un prétexte pour établir un ordre sociétal: le recours à la comparaison avec le jeu vise à structurer tout un ensemble d'*exempla* médiévaux, et c'est peut-être là que se trouve l'originalité de ce recueil servant des objectifs essentiellement moraux et non ludiques. Toutefois, le lecteur devait avoir une connaissance minimale des règles et de l'organisation des échecs pour pouvoir comprendre l'étendue et la portée de l'allégorie.

³⁹ «[...] como aquella [comparación] del juego del ajedrez, que mientras dura el juego cada pieza tiene su particular oficio, y en acabándose el juego todas se mezclan, jentan y barajan, y dan con ellas en una bolsa, que es como dar con la vida en la sepultura» (Cervantes 2008, II^e partie, chap. XII, 631-632).

⁴⁰ Covarrubias Orozco 1610, 23^e; Cull 1992. Notons que cette devise est directement inspirée des emblémistes français Guillaume de La Perrière (La Perrière 1539, embl. 27) et Gilles Corrozet (Corrozet 1540, D iiij^v). Cf. Badel 1990; Bouzy 1993.

⁴¹ Cessoles 1999, 84-85. Voir aussi Wilkinson 1943b, 47-55.

L'œuvre de Jacques de Cessoles joua un rôle déterminant dans la rédaction des Miroirs de Princes – sorte de manuels de pédagogie politique destinés à l'éducation des jeunes souverains⁴² –, et en particulier pour ceux des Britanniques Thomas Hoccleve⁴³ et Sir Thomas Elyot. Ce dernier, par exemple, indique clairement qu'au-delà de l'exercice de l'esprit et de la mémoire favorisé par la pratique des échecs, il est conseillé de connaître les “échecs moralisés” et de tenir compte de leurs jugements⁴⁴.

L'insertion des thèmes échiquéens dans les Miroirs de Princes apparaît, du reste, assez naturelle, compte tenu du fait que l'échiquier imitait la structure et le fonctionnement de toute une société et non uniquement les mouvements d'une armée en campagne. Connu depuis le haut Moyen Âge, ce genre de textes normatifs s'employait à compiler tout un ensemble de préceptes éthiques utiles à l'administration d'un État, et le recours aux échecs pour mieux illustrer un principe de gouvernement n'était pas rare. L'enjeu par excellence de ce type de texte était de pouvoir apprendre les principes de la bonne direction d'un État, et les échecs avaient alors l'avantage de mettre en évidence d'une façon très claire le lien essentiel qui s'établissait entre un gouvernant et ses sujets. De ce point de vue, l'échiquier retranspose les relations entre les autorités et le peuple, servant aussi à exposer une organisation sociale où chaque catégorie de la population a une valeur intrinsèque et une fonction précise à accomplir. Le jeu obéit à un certain nombre de règles, à l'image d'une société humaine. Le souverain doit décider de l'adoption de mesures morales et politiques qui peuvent avoir un coût matériel et humain, de la même façon que les combinaisons échiquéennes répondent d'une stratégie où parfois le sacrifice de certaines pièces s'avère absolument nécessaire. Le fait

⁴² Buescu 1996, 30 et ss.

⁴³ Perkins 2001, 90 et ss.

⁴⁴ «The chesse of all games, wherein is no bodily exercise is mooste to be cōmended: for therin is right subtile engine: wherby the wytte is made more sharpe, and remembrāce quickened. And it is the more cōmendable and also commodious, if the players have radde the moralization of the chesse, and whan they playe do thinke vpon hit: which bokes be in englishe. But they be very scarce, by cause fewe men do seeke in plaies for vertue or wisdom» (Elyot 531, 97^v-98^r).

que le Roi ait, aux échecs, une liberté de mouvements assez restreinte ne pouvait qu'impressionner les esprits, étant donné la façon dont cette pièce, malgré son importance primordiale dans le jeu, dépendait directement de l'action des autres pièces. D'autre part, tous les joueurs d'échecs expérimentés savent combien les pions constituent l'épine dorsale de l'attaque, et cela en dépit de leur faible valeur matérielle.

L'association des origines du jeu d'échecs à ce type de source littéraire n'est pas exclusive à l'Europe occidentale. Nous avons déjà évoqué le rôle de ce jeu dans les textes de *andarz* en Perse antique et, dans le monde islamique, la littérature du genre *Naṣīḥat al-mulūk* ("recommandation aux rois") n'est pas étrangère aux comparaisons entre la gouvernance et l'échiquier, l'action du souverain reposant sur l'aide apportée par son entourage⁴⁵. La pratique des échecs était d'une façon générale tolérée par les juristes, mais sous certaines conditions, dans la mesure où il fallait absolument écarter toute association avec les jeux d'argent (*qimār*), formellement interdits par le Coran. Dans le fameux *Qābūs-nāma*, par exemple, Kāy Kā'ūs b. Iskandar décrit le comportement adéquat à suivre en jouant aux échecs, qui doivent rester un passe-temps occasionnel plus qu'une habitude et qui ne doivent en aucun cas être stimulés par l'intérêt pécuniaire⁴⁶.

Mais l'œuvre de Jacques de Cessoles constitua également une source importante pour la production littéraire européenne du Moyen Âge et de toute la période de la Renaissance en raison de l'histoire des origines des échecs qu'elle véhicule. Ainsi, le moine dominicain ouvre son livre par le récit de la création du jeu par le philosophe Xerxes au temps du roi chaldéen Awil-Marduk. Par cette invention, il cherchait ainsi à enseigner au souverain, qui se comportait de manière tyrannique à l'égard de son peuple, la meilleure façon de gouverner l'État⁴⁷. Nous ne connaissons pas la source qui a inspiré Cessoles pour situer

⁴⁵ Yavari 2008, 50. Pour un autre cas mentionnant le jeu des échecs dans un Miroir de Prince musulman, voir Alvi 1989, 90. Sur les Miroirs de Princes islamiques en général, voir Lambton 1980, VI; Fouchécour 2009, 357-367.

⁴⁶ Kāy Kā'ūs 1886, 136-137. Cf. Rosenthal 1975, 37-40, 88-90.

⁴⁷ Cory 1828, 35-36. Par contre, dans la tradition biblique, le portrait de ce souverain est présenté de façon plus positive. Cf. Rogers 1901, 354-355.

son allégorie dans la Babylone de l'époque chaldéenne, mais le récit de l'origine des échecs a certainement influencé beaucoup d'auteurs par la suite; et même si d'autres légendes circulaient toujours, la tradition cessoilienne devint le canon du genre. Prenons l'exemple de Francisco de Monçon qui, dans son *Libro segũdo d[e]l Espeio del perfecto principe christiano* – rédigé vers 1545 et resté manuscrit –, reprend l'histoire de Xerxes et d'Awil-Marduk alors que dans un ouvrage antérieur, le même auteur rapporte une autre tradition attribuant l'invention des échecs à Palamedes durant le siège de Troie⁴⁸.

Même s'il ne cite pas directement l'auteur du *Liber de moribus*, le chroniqueur portugais João de Barros n'ignorait pas la thèse babylonienne, puisqu'il déclare vouloir ajouter un autre auteur à la liste établie par Polydore Vergil, dont l'ouvrage *De rerum inventoribus* avait consigné la version de Cessoles⁴⁹. Particulièrement séduit par les vertus pédagogiques des passe-temps à caractère ludique, et au vu de l'analogie des échecs avec la structure de gouvernement d'un État, il songeait à adapter la Politique aristotélique à ce jeu⁵⁰. Le fait que le chroniqueur fasse à plusieurs reprises référence aux échecs dans ses ouvrages⁵¹ et en particulier, comme nous allons le voir, dans son *Ásia*, témoigne d'un intérêt indéniable pour ce jeu.

L'événement auquel se rapporte Barros dans le quatrième chapitre de sa *Década II* paraît à première vue complètement secondaire par rapport à l'*excursus* théorique que le chroniqueur consacre par la suite à la thématique des échecs. A l'arrivée des Portugais à Malacca en 1509, le fils d'un riche marchand de la ville monte à bord de la nef commandée par le capitaine Diogo Lopes de Sequeira (futur gouverneur de l'Inde) et trouve celui-ci en train de jouer aux échecs. Barros

⁴⁸ Buescu 1996, 127, 197, 313 n.357.

⁴⁹ «[...] por darmos mais hũ auctor ao liuro de Apolydoro Virgilio que tratou dos inventores das cousas» (Barros 1553, liv. IV, chap. 4, 55^v. Cf. Vergil 2002, liv. II, chap. 13, § 11, 279).

⁵⁰ Il avait déjà écrit un livre traitant de l'Éthique d'Aristote sous forme de jeu – Barros 1540a –, et ambitionnait encore de transformer l'Économique en jeu de cartes. Barros 1553, liv. IV, chap. 4, fol. 56r.

⁵¹ Dans sa *Grammatica*, par exemple, il compare l'organisation des échecs avec ses deux Rois à la structure grammaticale des langues, qui comportent un nom et un verbe (Barros 1540b, 2^r). Dans sa *Ropica Pnema*, Barros fait écho à la leçon des échecs moralisés de Jean de Galles: «E o inocente cuida que dando com tôdolos trebelhos na bolsa da hora da morte, fica tudo arrependido» (Barros 1983, II, 50).

consacre alors les paragraphes suivants de ce chapitre à expliquer les origines du jeu.

Cet épisode constitue une des rares preuves de la pratique des échecs comme passe-temps à bord des bateaux qui effectuaient la liaison maritime entre le Portugal et les Indes. Mais nous disposons également d'autres indices qui nous amènent à penser que le jeu était connu des navires de la *Carreira da Índia*. En 1593, se trouvaient parmi les articles récupérés du naufrage de la nef *S. Alberto* au large de la côte du Natal, au lieu dit de *Penedo das Fontes* (l'actuel *Kwaaihoek*, en République sud-africaine), des pièces d'échecs qui seront à deux reprises présentées aux populations autochtones par les Portugais échoués, lors de leur périple par voie terrestre pour rejoindre la forteresse de *Mozambique*⁵². On sait par ailleurs que lors du voyage des premiers ambassadeurs japonais en Europe, en 1584, ceux-ci passèrent le temps à bord du navire qui les emmenait au Portugal en jouant aux échecs⁵³.

S'inspirant d'un ouvrage persan intitulé simplement *Tarigh* (déformation du mot d'origine arabe *ta'riḥ*, «Histoire») ⁵⁴, et qui était un résumé de l'histoire de la Perse jusqu'à la conquête musulmane, Barros débute son récit par deux anecdotes sur la vie de *Nūšīrwān le Juste*⁵⁵ – *Ḥusraw I^{er}* : l'épisode de la maison de la femme âgée à l'intérieur du palais royal, et l'histoire du garçon qui jeta une pierre à un chien. Il nous serait difficile d'identifier cet ouvrage persan à partir de ce que Barros a laissé dans sa chronique. Ces deux récits sont des exemples des anecdotes que l'on retrouve dans de nombreux textes traitant de la vie de *Ḥusraw*, initiateur de grandes réformes administratives, fiscales et militaires dans la Perse sassanide, et qui constituent des

⁵² Lavanha 1736, 245 et 260.

⁵³ «Na varanda, que era capaz, se recreação hūs cō os outros, praticando, tangendo, e aggradavalhe desenfadaremse com o enxadrez» (Fróis 1942, 24).

⁵⁴ Soulignons à ce propos que dans la première édition de la *Década II* de Barros, que nous utilisons, le titre de l'ouvrage a été imprimé avec l'orthographe *Tarigh*, tandis que certaines rééditions postérieures de l'*Ásia*, probablement dû à une lecture défailante de la majuscule initiale, donnent incorrectement *Larigh*.

⁵⁵ *Anūšīrwān*, "l'âme immortelle". Il est connu pour son sens aigu de la justice et la tradition nous a laissé plusieurs histoires concernant son jugement éclairé.

lieux communs faisant écho à des traditions populaires à son sujet, surtout à l'époque islamique⁵⁶. Toutefois, nous ne sommes pas complètement dépourvus d'indices puisque Pedro Teixeira, auteur portugais dont il sera question plus tard, notera dans le prologue de ses *Relaciones* que João de Barros avait mentionné dans les *Décadas* le «chroniqueur Mirkond»⁵⁷. Mais examinons la chose plus en détail.

On retrouve, en effet, les deux récits mentionnés *supra* dans le célèbre livre de l'historien Muḥammad b. Ḥwāndšāh b. Maḥmūd Mīrḥwānd, *Rawḍat al-ṣafā fī sīrat al-anbiyā' wa 'l-mulūk wa 'l-ḥulafā'* («Jardin de la pureté dans la vie des prophètes, rois et califes»)⁵⁸, connu aussi sous le titre *Ta'rīḥ-i Mīrḥwānd*. Contrairement à l'*Ásia* de Barros, les deux épisodes n'ont pas été associés dans cet ouvrage et l'histoire de la maison de la vieille femme est racontée de façon légèrement différente. Néanmoins, on serait tenté de reconnaître la plume de Mīrḥwānd dans la chronique de l'écrivain portugais, surtout parce que la *Rawḍat al-ṣafā* fut le livre qui inspira Pedro Teixeira pendant l'écriture de ses *Relaciones*. Quant aux petites différences entre les deux épisodes racontés dans l'*Ásia* par rapport à Mīrḥwānd, il faut les relativiser: il s'agit très probablement du travail littéraire de João de Barros sur le texte, afin de permettre une meilleure transition vers le sujet de l'introduction du jeu d'échecs en Perse en tant que reflet d'un souverain particulièrement sage et «humaniste».

Nous avancerons d'autres raisons qui peuvent étayer plus encore cette hypothèse. La première concerne la structure de l'ouvrage consulté: Barros décrit ce dernier comme un «résumé de tous les rois de Perse jusqu'au temps où les Arabes l'ont assujettie avec leur secte de Mahomet»⁵⁹, ce qui correspond *grosso modo* aux limites chronologiques du premier volume de la *Rawḍat al-ṣafā*. L'autre raison découle d'une simple supposition: s'il a existé un livre sur l'histoire des

⁵⁶ Christensen 1944, 374 et ss.; Frye 1983a, 330; Frye 1983b, 161; Fouchécour 2009, 38-40.

⁵⁷ «De aqueste Cronista Mirkond, haze mencion en sus decadas el nuestro portuges Iuan de Bayrros, però por falta de interprete no nos dio más noticia del que el nombre» (Teixeira 1610, «Al lector», non-pag.).

⁵⁸ Silvestre de Sacy 1793, 383 et 385; Mīrḥwānd 1892, 386 et 387.

⁵⁹ «[...] o qual é hum sumario de todollos reyes que foram na Persia, te um certo tempo que os Arabios com sua secta de Mafamede a sobjugaram» (Barros 1553, liv. IV, chap. 4, 55^v).

anciens rois de Perse ayant connu une grande popularité et un certain prestige au cours des siècles dans le monde iranien, il s'agit bien de l'ouvrage de Mīrḥwānd⁶⁰.

Toutefois, la partie du chapitre qui concerne plus directement l'invention du jeu des échecs ne semble pas directement inspirée de la lecture de la *Rawḍat al-ṣafā*, malgré le fait qu'elle situe l'apparition du jeu en Perse à l'époque de Nūšīrwān.

«E como com esta e outras obras de tanta justiça que este Rei fazia em seu tempo tinha grande fama per toda a Asia, e sobre a virtude natural tinha outra parte adquerida que era dctrina de letras, por razam das quaes amaua os doctos nellas: concorriam a elle muytos philosophos. Entre os quaas [sic] veo hum chamado Acuz Farlu que lhe trouxe o jogo do enxedrez, nam com tantas peças como nos vsamos, somente com aquellas que cõuinham ao numero dos magistrados com que naquellas partes se regem as republicas: querendo elle representar nestas peças o gouerno de hũ reino em modo politico, donde o jogo ficou em vso e o tempo foy depois acrescentando e diminuindo peças, esquecendo a theorica que este philosopho queria plantar no animo daquelles que gouernam.»⁶¹

Ce passage de la *Década II* nous permet de comprendre que le chroniqueur portugais ne suit pas directement Mīrḥwānd. Ce dernier, contrairement à Barros, indique bel et bien la provenance indienne des échecs et sa diffusion en Perse dans une partie de son récit précédant le sous-chapitre consacré à Buzurgmihr⁶². Dans Barros, non seulement le nom du créateur du jeu apparaît sous une forme méconnaissable – *Acuz Farlu* – mais il n'identifie pas non plus son origine: il dit tout simplement que, durant le règne de Nūšīrwān, séduits par l'amour des

⁶⁰ Cf. Browne 1928, 431-433.

⁶¹ Barros 1553, liv. IV, chap. 4, 56^r.

⁶² Silvestre de Sacy 1793, 376; Mīrḥwānd 1892, 381. Ajoutons que cette partie du récit, où Mīrḥwānd associe l'introduction des échecs en Perse à d'autres importations indiennes, comme le livre *Kalīla wa Dimna* (aussi connu sous le titre de *Fables de Bīdpāy*) et une teinture pour les cheveux appelée *hindī*, est très probablement empruntée à al-Maṣ'ūdī. Cf. Maṣ'ūdī 1864, 203.

belles lettres démontré par ce souverain, arrivèrent en Perse nombre de sages venus de toute l'Asie, et parmi eux ce “philosophe” au nom obscur. Toutefois, il est fort possible que Barros se réfère par le terme d'Asie au sous-continent indien. Notons, par ailleurs, que l'invention des échecs est automatiquement située dans un cadre au caractère institutionnel: les pièces correspondaient originellement au nombre de “magistrats” responsables de la direction des “républiques” de ces contrées, et l'échiquier était censé représenter le gouvernement d'un royaume “en mode politique”. Avec le temps, la composition des pièces aurait changé et l'intention initiale du philosophe persan aurait été oubliée.

Il est difficile d'identifier la source dont s'est servi Barros pour cette partie concrète de son récit. Mais on note cependant une parenté indiscutable avec la tradition divulguée par le traité de Cessoles, dans la mesure où la création des échecs est clairement associée à une démonstration figurée d'une structure sociétale – dans ce cas précis, celle de l'administration impériale sassanide – à l'intention d'un roi. Le caractère belliqueux original du jeu est ainsi clairement absent, et en se focalisant sur l'interprétation du rôle des différentes pièces selon une logique de gouvernement plutôt que militaire suggère, pour cette partie du récit, la consultation d'une source européenne et non orientale. S'il ne s'agit pas directement du texte de Cessoles, Barros a pu s'inspirer d'un autre auteur appartenant à la même tradition. Quoi qu'il en soit, le caractère original du travail du chroniqueur portugais reste indéniable en insérant sa vision de l'histoire de l'invention des échecs dans une tradition orientale qui fait remonter l'introduction du jeu en Perse à l'époque de Ḥusraw I^{er}.

Encore à propos de l'histoire “orientale” des échecs, Barros mentionne avoir lu en outre une biographie de Tīmūr Barlās – plus connu sous le nom de Tīmūr Lang (Tamerlan) – également «en langue persane» et dont le chroniqueur terminait alors la traduction en portugais, selon ses propres termes. De nouveau, Barros ne livre point de renseignements quant à la paternité littéraire de sa source. De sa lecture, il reprend un épisode inscrit dans la tradition et évoquant

l'intérêt du souverain turco-mongol pour ce jeu⁶³. Tīmūr jouait ainsi aux échecs lorsqu'il apprit la naissance de son fils. Comme il venait d'accomplir un coup particulièrement réussi contre son adversaire, le souverain turco-mongol décida de donner au nouveau-né le nom de la combinaison échiquéenne: Šāhruḥ.⁶⁴ Au même moment, arriva à la cour du souverain turco-mongol un messenger l'informant de l'achèvement de la construction d'une ville sur les plaines, au-delà du fleuve Sīr Daryā (Jaxartes, Sīḥūn), et Tīmūr décida de donner à la nouvelle cité le nom de Šāhruḥiyya⁶⁵. Cette anecdote fut premièrement consignée dans le livre d'Ibn 'Arabšāh, *Ağā'ib al-maqdūr fī nawā'ib Tīmūr* («Merveilles du destin dans les aventures de Tīmūr»), un auteur particulièrement intéressé par les échecs⁶⁶. Cette tradition fut ensuite reprise par d'autres auteurs, parmi lesquels Mīrḥwānd, dont le sixième volume de sa *Rawḍat al-ṣafā* fut consacré à la biographie de Tīmūr Lang et de ses successeurs. Ce fut probablement cet ouvrage qui inspira à Barros le récit légendaire de la naissance de Šāhruḥ⁶⁷.

Selon Barros, la position particulière qui, selon cette tradition, aurait donné son nom au quatrième fils de Tīmūr, correspond à la mise en échec du Roi par la Tour⁶⁸. Par ailleurs, le chroniqueur, s'appuyant uniquement sur les apports de la linguistique, critique la désignation

⁶³ Un autre témoignage du plaisir que Tamerlan attachait aux échecs est celui d'Antonio Monserrate (Monserrate 1922, xxix-xxx). Les échecs sont associés aux événements clés de la vie de Tīmūr dans les biographies fictionnelles du souverain turco-mongol qui fleurirent dans l'Asie Centrale du xviii^e siècle (Sela 2011, 83 *et passim*).

⁶⁴ L'historien byzantin Doukas raconte le même événement mais à un moment différent de la vie de Tīmūr. Selon lui, le souverain et son fils étaient en train de jouer aux échecs sous leur tente lorsque le sultan ottoman Bāyazīd I^{er} est ramené captif. Comme son fils venait de le mettre en échec avec un *šāh-ruḥ*, Tīmūr décida de le surnommer selon cette même expression, en souvenir de ce moment glorieux (Doukas 1975, 94; Murray 1913, 204 n. 54).

⁶⁵ Il s'agit en effet de la ville de Banākat ou Pinākat, qui était tombée en ruines après la conquête mongole du début du xiii^e siècle jusqu'à ce que Tīmūr la fasse reconstruire en 1392, soit quinze ans après la naissance de Šāhruḥ.

⁶⁶ Ibn 'Arabšāh. 1936, 47; Murray 1913, 204.

⁶⁷ Cf. Bouvat 1927, 97.

⁶⁸ Barros 1553, liv. IV, chap. 4, fol. 56r. D'autres orientalistes comme Thomas Hyde ou Barthélemy d'Herbelot (Herbelot 1697, 770) interprétèrent cette expression de la même manière. Mais une autre explication échiquéenne peut être envisagée dans la mesure où ce coup en lui-même n'a rien d'extraordinaire. Dans ce cas, le *šāh-ruḥ* serait un mouvement exécuté par une pièce quelconque qui attaquerait simultanément le Roi (*šāh*) et la Tour (*ruḥ*) de l'adversaire, dans une position que l'on appelle généralement en langage échiquéen "fourchette" (Forbes 1860, 128-131; Murray 1913, 225).

utilisée par les Portugais pour signifier “échec et mat” à savoir *xaque*, qui constitue une déformation du terme originel persan, *šāhmāt*⁶⁹. A l’instar du nom du jeu même dans certaines langues européennes, l’intitulé de la position mettant un Roi en “échec” arrive par la voie arabe. Ainsi *šāh* devient facilement *šayḥ* (“cheik”). En outre, les Portugais employaient, au xvi^e siècle et même ultérieurement, le terme *xaque* (*xequ*, en portugais moderne) pour désigner le Roi menacé et *xamate* ou *xaque-mate* pour le coup ultime⁷⁰. C’est exactement sur cette ambivalence entre le *xaque*, pièce des échecs, et le *xaque*, titre honorifique musulman, que joue Diogo do Couto, le successeur de Barros dans la narration de la geste lusitanienne en Orient, dans sa *Década IX*, pour désigner le nombre successif de tuteurs durant la jeunesse de Maḥmūd, sultan du Guḡarāt: «E de xaque em xaque, como o Rey de Xadrés, andava o pobre moço ora nas mãos de hum, ora nas de outros dos tutores.»⁷¹

Quelques mots encore pour commenter un passage de Barros au sujet de certaines pièces. Le chroniqueur écrit posséder un jeu d’échecs en ivoire de facture indienne⁷², où «le Roi est sur un éléphant et la Tour (*roque*) à cheval.»⁷³ Cette référence, qui peut paraître à première vue assez étonnante, n’est pas unique. Les pièces d’un jeu provenant de Surat et dont l’orientaliste anglais Thomas Hyde publia le dessin dans son ouvrage montre un Roi monté sur un pachiderme et la Tour représentée par un individu chevauchant un dromadaire, comme nous

⁶⁹ Cf. Dozy & Engelmann 1869, 352.

⁷⁰ Bluteau 1721, 610; Silva 1789, 538; Hyde 1694, 148; Dozy & Engelmann 1869, 352. Ajoutons, accessoirement, que Jean Nicot, ambassadeur de France au Portugal et auteur du premier dictionnaire de français, identifie, pour l’entrée réservée au mot «Eschec», son origine orientale tout en le citant selon la transcription portugaise et en donnant un exemple assez familier aux connaisseurs de l’histoire de l’expansion lusitanienne en Orient: «Est un mot descendu de cestuy morisque *Xéque* (qu’il conuient prononcer s’il estoit escrit *Scheque*) qui vaut autant que seigneur, Roy, Prince, comme *Xéque Ismaël*» (Nicot 1606, 246).

⁷¹ Couto 1786, chap. 13, 64. Pour un autre exemple de l’emploi du terme *xaque* dans un contexte littéraire, voir Lobo 1619, 3^e.

⁷² A Cambay, le travail de l’ivoire est réputé et Duarte Barbosa mentionne la grande quantité d’ivoire utilisée pour plusieurs travaux artistiques détaillés comme la fabrication de “jeux d’échecs”, entre autres (Barbosa 1989, 46).

⁷³ Barros 1553, liv. IV, chap. 4, 56^r.

pouvons le constater à travers l'image qui accompagne notre étude⁷⁴. Ceci mérite un commentaire pour aider à mieux comprendre ce que Barros décrit.

L'évolution des pièces d'échecs au cours des siècles et selon les régions fut tout sauf homogène, non seulement à cause des différents moments au cours desquels le jeu a voyagé en dehors de son foyer civilisationnel d'origine, c'est à dire le monde indo-persan, mais aussi en raison des différentes interprétations que l'on a données aux figures représentées et au nom identifiant chacune d'entre elles selon les pays. Autre facteur important qui rend difficile une connaissance plus sûre de l'histoire des échecs est le nombre réduit de renseignements sur les premiers temps suivant leur invention et le fait que les pièces les plus anciennes, que nous pouvons vraisemblablement identifier comme appartenant au jeu d'échecs, ne datent qu'à partir du VII^e siècle; avant cette période, nous ne pouvons nous fier qu'à des renseignements isolés dans la documentation écrite. Une des raisons qui expliquent les représentations variées de ces pièces renvoie au vecteur ayant le plus contribué à la diffusion des échecs à travers le monde: l'expansion musulmane. En effet, l'islam interdisant toute représentation figurative de personnes et animaux, les personnages échiquiens vont se transformer en pièces de forme abstraite reconnaissables à des caractéristiques minimales héritées des formes originelles persanes, mais qui ne sont guère identifiables autrement que par les appellations qui leur sont associées⁷⁵.

Sans doute la pièce la plus problématique de l'ensemble est-elle la Tour. Si l'on se rapporte à ce que l'on connaît des anciens échecs indiens, le *caturaṅga* se jouerait avec le Roi et les représentants des quatre divisions militaires de l'époque – soldat à pied, cheval, éléphant et navire (*nawkā*), mais il semble qu'ensuite cette dernière pièce ait été remplacée par le Char (*ratha*)⁷⁶. A son arrivée en Perse sassanide,

⁷⁴ Hyde 1694, 137.

⁷⁵ Sur l'évolution des pièces d'échecs, voir Wilkinson 1943a; Wilkinson 1968; Contadini 1995.

⁷⁶ Daryaei 2002, 282. Ajoutons que, à partir du XII^e siècle, la Tour est représentée par une pièce en forme de navire dans les échiquiers russes (Linder 1994, 71).

le jeu est quoi qu'il en soit modifié dans son organisation mais l'identification des pièces restent inchangée, avec cette particularité toutefois que le mot *ruh* n'évoque pas l'image d'un char de guerre en persan. En effet, l'ambiguïté autour de la Tour est déjà attestée dans le *Wizārišn ī Čatrang*, récit auquel nous avons déjà fait référence. Une lecture alternative d'une version de ce texte, un passage où le savant Wuzurgmihr identifie la fonction des diverses pièces sur l'échiquier, se détache de l'interprétation traditionnelle du mot *ruh* qui ne serait pas associé à un "char"⁷⁷ mais plutôt à un "flanc" ou "côté"⁷⁸. La Tour reste pour sa part identifiée à un *mādayār* ("ministre")⁷⁹, ceci en dépit du fait que cette pièce fut souvent représentée sous la forme d'un char sur les échiquiers du monde persan que nous connaissons, et cela même si à l'époque sassanide les chars de combat ne jouaient plus un rôle stratégique au sein des armées⁸⁰. En arrivant à l'Ouest, cette pièce acquit parfois la forme d'un guerrier à pied, comme dans l'ensemble très célèbre retrouvé sur l'île de Lewis, de facture scandinave, dans lequel les Tours sont représentées par des soldats armés d'épée et de bouclier⁸¹.

Le mot *ruh* (*ruhḥ* en arabe) recouvre un nombre considérable de significations en persan, dont celle de "héros" ou de "chevalier errant", ou encore d'oiseau mythologique gigantesque comme celui cité dans le Livre de Marco Polo⁸² et repris par Fr. Gaspar de São Bernardino dans

⁷⁷ Voir par exemple Brunner 1978, 49 et 50.

⁷⁸ Cf. Steingass 1892, 571.

⁷⁹ Panaino 2005, 132; Daryaei 2002, 287.

⁸⁰ Panaino 2005, 135-136. En fait, face à la supériorité en termes de mobilité et de vitesse de la cavalerie aryenne, où chaque homme tirait des flèches tout en chevauchant, le binôme conducteur-archer se déplaçant dans un char de guerre caractéristique des armées perses devint obsolète, et cela à partir du VIII^e siècle A.C. Après avoir dominé la technique du combat à cheval, les Assyriens purent ainsi faire face aux hordes de cavaliers originaires des steppes eurasiatiques. Mais quelques siècles plus tard, les Achéménides utilisèrent des chars à faux, aux effets toutefois plus psychologiques que réels car ils ne produisirent pas les résultats escomptés face aux armées d'Alexandre le Grand. Depuis cette époque, on n'utilisa plus de chars de guerre en Perse (Farrokh 2007, 27-28; Nefiodkin 2004, 369-378).

⁸¹ Robinson 2004, 26-27. Certaines de ces pièces exposées au British Museum et au National Museum of Scotland évoquent des soldats en train de mordre leur bouclier pour faire ainsi référence à un état de violente fureur (*Berserksgangr*) dont certains guerriers auraient été saisis lors du combat et tel que l'immortalise le *Heimskringla* du chroniqueur islandais Snorri Sturluson.

⁸² Pour un développement académique au sujet de l'oiseau *Ruh*, qui est abondamment cité dans la littérature de voyage arabe médiévale et en particulier dans les *Mille et Une Nuits*, voir surtout Yule 1993, 415-421.

son *Itinerário*⁸³. Pour aussi extraordinaire qu'elle puisse paraître, l'association de la pièce *ruh* à l'oiseau Ruc n'est étymologiquement pas sans fondement⁸⁴, et même une figure d'échecs datée des IX^e-X^e siècles trouvée lors de fouilles à Ferghana (Ouzbékistan oriental), représente cette pièce comme un grand rapace en train de manger un oiseau d'eau.⁸⁵ Par ailleurs, cette occurrence en particulier suggère à Linder l'idée que les pays méridionaux de l'Asie Centrale furent la région où le *čatrang* prit forme, la version originelle indienne constituant probablement un jeu distinct des échecs. Selon lui, l'oiseau Ruc qui y était employé pour désigner la pièce *ruh* symbolisait l'esprit protecteur des guerriers⁸⁶. Navire, char de guerre, oiseau fantastique, guerrier, chameau, forteresse, les successives incarnations figuratives de la Tour ont de quoi faire tourner la tête!⁸⁷

Selon la linguistique, le passage de *ruh* à Tour se fait par le biais d'une association phonétique entre le mot persan/arabe avec l'italien *roccha* qui signifie à la fois "rocher" et "fortification sur le haut d'une montagne"⁸⁸. Ce terme, et la nouvelle pièce en forme de tour le représentant, migra alors de la péninsule Italique vers les autres pays européens. En français, on le retrouve encore dans l'expression qui désigne le mouvement combiné que le Roi exécute de deux cases vers sa droite ou vers sa gauche, changeant de place avec sa Tour qui lui passe par-dessus. Il s'agit du "roque", coup échiquéen attesté dans cette forme par Ruy López en 1561 mais qui ne s'est généralisé qu'au XVII^e siècle⁸⁹. Ainsi, le mot portugais *roque* ne serait pas un emprunt direct de l'arabe mais relèverait tout simplement d'une importation d'une langue romane, probablement de l'ancien français *roc*⁹⁰.

⁸³ Gaspar de São Bernardino 1611, chap. 2, 11^r.

⁸⁴ Defrémery 1862, 95-96; Dozy et Engelmann 1869, 335. Cf. Rosenthal 1997, 366.

⁸⁵ Linder 1994, 66.

⁸⁶ Linder 1994, 18.

⁸⁷ Sur les différentes acceptions du terme *ruh*, voir Kruk 2001.

⁸⁸ Pianigiani 1907, 1162; Murray 1913, 792-793; MacDonell 1898, 135-136.

⁸⁹ Hooper & Whyld 1984, 59.

⁹⁰ Machado, 1958, 219. Cf. pour le cas espagnol Corominas & Pascual 1991, 73.

Un autre nom important de l'historiographie portugaise en Orient, le botaniste Garcia da Orta, énumère le nom des pièces des échecs selon la langue «des Maures» dans ses *Colóquios dos simples e das drogas*. La liste qu'il établit est très intéressante, dans la mesure où la désignation d'une partie des pièces correspond à leurs noms arabopersans – *xá* (le Roi), *goazir* (la Dame, de *wazir*, “vizir”), *fil* (le Fou, qui désigne dans sa version orientale un éléphant), *piada* (le Pion) – mais les identifications du Cavalier – *guora* – et de la Tour – *roch há* – semblent échapper à la norme⁹¹. De fait, il s'agit de noms hindustānīs puisqu'Orta a probablement à l'esprit un échiquier moghol, du moins partiellement comparable avec une des versions de la liste que dresse Murray sur la nomenclature des échecs en Inde. De ce point de vue, *roch há* correspond plutôt à *hāthī* qui veut dire “éléphant”, et non “tigre” comme l'indique Orta⁹².

João de Barros ne fut pas le seul écrivain portugais de l'époque moderne à s'intéresser à l'histoire de l'origine des échecs. Le voyageur Pedro Teixeira reconnu, dès le début, avoir consulté l'ouvrage de Mīrḥwānd pour écrire ses *Relaciones*, mais il semble qu'il l'ait utilisé de manière assez ponctuelle, complétant différentes informations de l'œuvre par un grand nombre de renseignements issus de sa propre connaissance de l'histoire de Perse antique et récente⁹³. Cela dit, grâce à la lecture de la chronique persane, le texte de Teixeira reste une des sources occidentales les mieux renseignées sur le monde musulman asiatique de son époque. Si l'on excepte les *Relaciones* de Don Juan de Persia – lui-même auteur d'origine persane, ce qui change considérablement l'enjeu –, nul autre ouvrage du début du xvii^e siècle ne s'est employé à traduire systématiquement des récits persans dans une langue européenne. Dans le chapitre de ses *Relaciones* consacré à la vie et au règne de Ḥusraw Nūširwān, Teixeira, à l'exemple de Barros, expose un bref récit de l'origine des échecs. Contrairement à l'auteur des *Décadas da Ásia*, et suivant de plus près la leçon de Mīrḥwānd,

⁹¹ Orta 1891, I, 125.

⁹² Murray 1913, 79. Cf. Platts 1884, 1215. Pour *gorā*, “cheval”, cf. *ib.*, 938.

⁹³ Silvestre de Sacy 1793, vj.

Teixeira n'hésite pas à attribuer aux Indiens la création du jeu, tout en insistant sur la contribution décisive des Perses dans son développement.

«En tiēpo deste Rey [Nūšīrwān] se traxeron dende la India à la Persia dos libros de Philosophia muy celebres, llamados Kelilah el vno, y el otro Wademaná⁹⁴, y el iuego del Axadres, que los Indios embiaron à los Parsios figurandole en el la inconstancia y mutabilidad de las cosas de la vida y continua guerra della: y como conuenia, biuiendo todo en contienda, gouernarse cada qual con prudencia y saber: [...] y aunque se quan varios autores y principios se dan al Axadres: yo no me tuuiera por atreuido en dezir, que alla se inuentó. Y de mas de otras razones que me mueben es vna, ver que en qualquiera parte que este juego se uze, retiene los mismos nombres de las piessas, o con poca corrupcion cõ que los Parsios las llaman.»⁹⁵

Pour soutenir cette dernière affirmation, Teixeira poursuit son récit sur les désignations des différentes pièces en persan. Toutefois, sans remettre en cause le pays d'origine des échecs, il cherche à expliquer la thèse d'une invention babylonienne en se servant d'un raisonnement d'ordre géo-historique.

«Y huiendo quien diga, que el Axadres, que los Parsios dizen Xatrank, quasi iuego o entretenimiento del Rey⁹⁶, fue inuentado en Babilonia, es muy conforme à razon, que de los Parsios nos vino

⁹⁴ Ne connaissant pas l'ouvrage en question, Teixeira sépare tout à fait logiquement les deux noms figurant dans le titre de *Kalīla wa Dimna*, comme s'il s'agissait de deux livres différents. Curieusement, il ne s'interroge pas sur le rôle de la conjonction *wa* ("et").

⁹⁵ Teixeira 1610, liv. I, chap. 35, 189-190. La traduction française publiée en 1680 n'est en vérité qu'une adaptation du texte originel de Teixeira dont elle ne retient qu'une petite partie concernant le passage sur l'invention des échecs: «Du regne de ce Prince, les Indiens envoyerent aux Persans le jeu des Echets, pour leur représenter l'inconstance des choses humaines, & pour leu faire connoistre avec quelle prudence il se faloit conduire» (Teixeira 1681, 164).

⁹⁶ Puisqu'il ignore le fait que *čatrang/šatrang* dérive du sanskrit *caturaṅga*, Teixeira s'efforce de trouver une explication étymologique approximative.

por a aca, hauiendo sido Babilonia muchas vezes, y por mucho tiempo sugeta à la Persia, y tan vezina della.»⁹⁷

Malgré le caractère pionnier des écrits de João de Barros et de Pedro Teixeira, l'histoire de l'origine des échecs en Occident restera longtemps dominée par le récit mythique développé par Jacques de Cessoles. João de Barros semble pleinement conscient de l'intérêt de son propre texte puisque, comme nous l'avons déjà signalé, il voulait compléter ce qu'avait écrit à ce sujet Polydore Vergil. D'ailleurs, dans son analyse sur la signification des pièces d'échecs, il semble en partie redevable à la thèse du moine dominicain. Mais même si les deux premières *Décadas* furent en 1562 l'objet d'une traduction en italien⁹⁸, il semble probable que cet ouvrage demeura inaccessible à tous ceux qui ne nourrissaient pas de curiosité pour l'historiographie de l'expansion portugaise en Inde. Il ne faut donc pas s'étonner que même certains traités échiquéens plus développés à l'époque fassent encore la part belle aux légendes médiévales. Pietro Carrera, dans *Il Gioco degli Scacchi*, tranche, après une présentation de plusieurs traditions connues, en faveur de l'argument selon lequel les échecs avaient été créés par Palamedes⁹⁹, tandis que Ruy López et Alessandro Salvio favorisent sans hésitations la thèse répandue par Cessoles¹⁰⁰.

En effet, l'ouvrage de Teixeira ne passa pas inaperçu auprès de quelques érudits européens du XVII^e siècle, tel un Petrus Scriverius¹⁰¹, un Samuel Bochart¹⁰², ou encore un Jean-François Sarasin¹⁰³ qui ont consulté ses *Relaciones* et les ont citées dans leurs écrits. En 1650, le

⁹⁷ Teixeira 1610, liv. I, chap. 35, 190.

⁹⁸ Barros 1562. Pour la partie de la *Década II* concernant l'origine des échecs voir fols. 87^v-89^r.

⁹⁹ Carrera 1617, 31. Cf. Eales 1985, 14.

¹⁰⁰ López de Sigura 1561, 6^v et ss.; Salvio 1634, 1-27.

¹⁰¹ Scriverius cité par Souter 1625, 28-29. Cet auteur associe malencontreusement la figure d'Avicenne au règne de Ḥusraw Nūšīrwān, alors que le célèbre médecin persan ne vécut qu'aux X^e-XI^e siècles. Ceci résulte peut-être d'une mauvaise compréhension d'une partie du même chapitre des *Relaciones* de Teixeira où il est question de la biographie du célèbre médecin. Cette erreur chronologique sera reprise *ipsis verbis* par Raphaël Bluteau, même si ce grammairien n'indique pas la source précise de ses renseignements (Bluteau 1721, 609-610).

¹⁰² Bochart 1646, 129-130.

¹⁰³ Sarasin 1926, 85-88.

grammairien Gilles Ménage dans ses *Origines de la langue françoise* compilait de manière exhaustive les informations récupérées chez ces derniers auteurs¹⁰⁴, et personne dorénavant ne pouvait remettre en cause le rôle de Teixeira dans la divulgation d'une thèse indienne solidement ancrée dans la tradition persane par le biais de Mīrḥwānd. Pourtant, ce n'est qu'avec Thomas Hyde et son *De ludis orientalibus* (1694), le premier ouvrage scientifiquement fondé sur l'histoire des échecs, que le public européen connaîtra définitivement les racines indiennes du jeu. La quantité de sources consultées par Hyde est impressionnante, tout comme son argumentaire scientifique pour critiquer la bibliographie et trancher sur les différents positionnements; mais l'absence de mention à Teixeira dans un ouvrage si documenté peut susciter bien des questionnements. La situation devient encore plus intrigante lorsque l'érudit anglais cite le livre de Souter (qui avait puisé ses renseignements sur Teixeira dans un manuscrit de Scriverius) au début du chapitre consacré à l'histoire des échecs ainsi que l'opuscule de Sarasin dans sa liste d'autorités consultées à la fin de l'ouvrage.

Naturellement, l'histoire des échecs a beaucoup évolué depuis la fin du xvii^e siècle. La publication du livre monumental de Murray en 1913 a marqué durablement la discipline, et reste encore aujourd'hui, à beaucoup d'égards, l'ouvrage fondamental pour mieux comprendre l'évolution des échecs. Mais l'Inde n'est plus indiscutablement considérée comme le foyer d'origine de ce jeu. Alors que certains cherchent à attribuer une racine chinoise aux échecs¹⁰⁵, les recherches les plus récentes ont démontré que le *caturaṅga* n'est qu'une version ancestrale des échecs modernes et que pour trouver les premières preuves physiques du jeu, il faut regarder ailleurs, notamment en Asie Centrale¹⁰⁶. Plus important encore, la vision consistant à identifier un lieu de naissance à un jeu, comme si l'on se référait à l'obtention d'un certificat officiel, n'est plus d'actualité. Les échecs n'ont jamais cessé

¹⁰⁴ Ménage 1650, 285.

¹⁰⁵ Li 1998.

¹⁰⁶ Linder 1994, 17; Cazaux 2009, 90.

d'évoluer jusqu'au XVIII^e siècle, et il semble de nos jours plus censé de regarder ce jeu à la lumière des différentes évolutions théoriques.

Quant aux écrits de Barros et Teixeira, même s'ils ne connurent pas une grande divulgation dans le microcosme échiquéen des XVI^e et XVII^e siècles, ils demeurent les exemples flagrants d'une des caractéristiques fondamentales de la production culturelle issue de la présence portugaise en Orient¹⁰⁷. Après être entrés en contact avec tout un patrimoine littéraire et artistique jusqu'alors inconnu en Occident, les Portugais ont su extraire des renseignements inédits sur l'histoire de l'Asie antique et médiévale et n'ont pas hésité à les comparer avec les traditions européennes à l'égard de la même thématique. Par ailleurs, Barros et Teixeira, dont nous venons d'analyser les textes, considéraient les renseignements obtenus auprès des sources persanes comme plus valides, et le fait de citer le nom du chroniqueur dont ils reprenaient les faits leur conférait un certain degré de légitimité scientifique.

Références bibliographiques

ALVI, Sajida Sultana (ed). 1989. *The Art fo Governance: An Indo-Islamic Mirror for Princes: Maw'izah-i Jahāngīrī of Muḥammad Bāqir Najm-i Sānī*. Albany, NY: State University of New York Press.

BADEL, Pierre-Yves. 1990. "Antécédents médiévaux des livres d'emblèmes" *Revue de littérature comparée* 64 (4): 605-624

BARBOSA, Duarte. 1989. *Livro do que viu e ouvio no Oriente*. Lisbonne: Alfa.

BARROS, João de. 1540a. *Dialogos de preceitos moráes cõ prática delles, em módo de iogo*. Lisbonne: Luís Rodrigues.

— 1540b. *Grammatica da lingua Portuguesa*. Lisbonne: Luís Rodrigues.

¹⁰⁷ Resende 2011.

- 1553. *Segunda decada da Asia de João de Barros dos feitos que os Portugueses fizram no descobrimento & cõquista dos mares & terras do oriente*. Lisboa: Germão Galharde.
- 1562. *L'Asia del S. Giovanni di Barros, Consigliero del Christianissimo Re di Portugallo: de' fatti de' Portoghesi nello scoprimento, & conquista de' Mari & Terre di Oriente*. Trad. Alfonso Ulloa. Venise: Appresso Vincenzo Valgrisio.
- *Ropica Pnefma*. Ed. et annot. I. S. Révah. 2 vols. Lisbonne: Instituto Nacional de Investigação Científica.
- BLUTEAU, Raphaël. 1721. *Vocabulario Portuguez & Latino*. Vol. VIII. Lisbonne: Pascoal da Sylva.
- BOCHART, Samuel. 1646. *Geographiae Sacrae Pars Prior, Phaleg*. Caen: Typis Petri Cardonelli.
- BOUVAT, Lucien. 1927. *L'Empire mongol (2ème phase)*. Paris: E. de Boccard.
- BOUZY, Christian. 1993. "L'emblème ou le proverbe par l'image au Siècle d'Or". *Paremia* 2:125-134.
- BRAGA, Teófilo. 1895. *Historia da Universidade de Coimbra nas suas relações com a instrução publica portugueza*. Vol. II. Lisbonne: Typographia da Academia Real das Sciencias.
- BROWNE, Edward G. 1928. *A Literary History of Persia*. Vol. III *The Tartar Dominion (1265-1502)*. Oxford: Oxford University Press.
- BRUNNER, Christopher J. 1978. "The Middle Persian Explanation of Chess and Invention of Backgammon". *Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University* 10: 43-51.
- BUESCU, Ana Isabel. 1996. *Imagens do Príncipe: Discurso normativo e representação (1525-49)*. Lisbonne: Cosmos.

- CANEPA, Matthew P. 2009. *The Two Eyes of the Earth: Art and Ritual of Kingship between Rome and Sassanian Iran*. Berkeley, CA: University of California Press.
- CARRERA, Pietro. 1617. *Il Gioco degli Scacchi*. Militello: Giovanni de' Rossi da Trento.
- CASTIGLIONE, Baldassare. 1585. *Le Parfait Courtisan*. Trad. Gabriel Chappuis. Paris: Nicolas Bonfons.
- CAZAUX, Jean-Louis. 2009. *Petite histoire des échecs*. Paris: Éditions Pôle.
- CERVANTES, Miguel de. 2008. *Don Quijote de la Mancha*. Ed. Francisco Rico. [Madrid]: Punto de lectura.
- CESSOLES, Jacques de. 1995. *Le livre du jeu d'échecs*. Trad. et prés. Jean-Michel Mehl. Paris: Stock.
- 1999. *Le jeu des Eschaz moralisé: Traduction de Jean Ferron (1347)*. Paris: Honoré Champion.
- CHICCO, Adriano; ROSINO, Antonio. 1990. *Storia degli Scacchi in Italia: dalle origini ai giorni nostri*. Venise: Marsilio Editori.
- CHRISTENSEN, Arthur. 1930. "La légende du sage Buzurjmihir". *Acta Orientalia* 8: 81-128.
- 1944. *L'Iran sous les Sassanides*. 2^e éd. rev. et augm. Copenhague: Ejnar Munksgaard.
- CONTADINI, Anna. 1995. "Islamic Ivory Chess Pieces, Draughtsmen and Dice", in James Allan (ed.), *Islamic Art in the Ashmolean Museum*. Vol. I. Oxford: Oxford University Press, 111-154.
- COROMINAS, Joan & José A. Pascual. 1991. *Diccionario Critico Etimologico Castellano*. Vol. V. Madrid: Gredos.

- CORROZET, Gilles. 1540. *Hécatomgraphie*. Paris: Denys Janot.
- CORY, L. P. 1828. *The Ancient Fragments; containing what remains of the writings of Sanchoniatho, Berossus, Abydenus, Megasthenes, and Manetho*. Londres: William Pickering.
- COUTO, Diogo do. 1786. *Da Asia... Decada Nona*. Lisbonne: Regia Officina Typographica.
- COVARRUBIAS OROZCO, Don Sebastián de. 1610. *Emblemas Morales*. Madrid: Luis Sanchez,
- CROFT, Pauline. 2003. *King James*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- CULL, John T. 1992. "Death as the Great Equalizer in Emblems and in *Don Quixote*". *Hispania* 75 (1): 10-19.
- DALGADO, Sebastião Rodolfo. 1921. *Glossário Luso-Asiático*. Vol. II. Lisbonne: Academia das Ciências de Lisboa.
- DARYAEE, Touraj. 2002. "Mind, Body, and the Cosmos: Chess and Backgammon in Ancient Persia". *Iranian Studies* 35 (4): 281-312.
- 2009. *Sasanian Persia: The Rise and Fall of an Empire*. Londres: Tauris.
- 2010. *On the Explanation of Chess and Backgammon: Abar Wīzārīšn ī Čatrang ud Nīshīšn ī Nēw-Ardaxšīr*. Beverly Hills: Afshar Publishing.
- DEFRÉMERY, Charles. 1862. "Compte-rendu de *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe* de W. H. Engelmann, 1861 [1^{ère} éd.]" *Journal Asiatique* 5^{es}. 19: 82-96.
- DOUKAS. 1975. *Decline and Fall of Byzantium to the Ottoman Turks*. Trad. et annot. Harry J. Magoulias. Detroit: Wayne State University Press.
- DOZY, R.; ENGELMANN, W. H. 1869. *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe*. 2^{nde} éd. rev. et augm. Leyde: Brill.

- EALLES, Richard. 1985. *Chess: The History of a Game*. Londres: Batsford.
- ELYOT, Sir Thomas. 1531. *The boke named the Gouvernour*. Londres: Thomas Berthelet.
- FARIA, Francisco Leite de. 1977. *Estudos Bibliográficos sobre Damião de Góis e a sua época*. Lisbonne: Secretaria de Estado da Cultura.
- FARROKH, Kaveh. 2007. *Shadows in the Desert: Ancient Persia at War*. Préf. Richard N. Frye. Oxford: Osprey.
- FORBES, Duncan. 1860. *History of Chess, From the Times of the Early Invention of the Game in India, Till the Period of Its Establishment in Western and Central Europe*. Londres: W. H. Allen & Co.
- FOUCHÉCOUR, Charles-Henri de. 2009. *Le Sage et le Prince en Iran médiéval: Les testes persans de morale et politique (IX^e-XIII^e siècle)*. Paris: L'Harmattan.
- FREIRE, Anselmo Braamcamp. 1904. "Inventario da Guarda-Roupa de D. .Manuel". *Arquivo Historico Portuguez* 2: 381-415.
- FRÓIS, Luís. 1942. *La Première ambassade du Japon en Europe, 1582-1592. Première partie: Le traité du père Frois (Texte portugais)*. Ed. et annot. J. A. Abranches Pinto, Yoshitomo Okamoto, Henri Bernard. Tokyo: Sophia University.
- FRYE, Richard N. 1983a. *The History of Ancient Iran*. Munich: Beck.
- 1983b. "The Political History of Iran under the Sasanians", in Ehsan Yarshater (ed.), *The Cambridge History of Iran*. Vol. 3 (1): *The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*. Cambridge: Cambridge University Press, 116-180.
- GARZÓN, José A. 2001. *En Pos del Incunable Perdido. Francesch Vicent: Llibre dels jochs partitis dels schachs, Valencia, 1495*. Valence: Biblioteca Valenciana, Generalitat Valenciana.

- GASPAR DE SÃO BERNARDINO. 1611. *Itinerario da India por terra ate este reino de Portugal*. Lisbonne: Vicente Álvares.
- GAY, Jean. 1864. *Bibliographie anecdotique du jeu des échecs*. Paris: Chez Jules Gay.
- GUNTER, Ann C. 1991. "Art from Wisdom: The Invention of Chess and Backgammon". *Asian Art* 4 (2): 7-21.
- HERBELOT, Barthélemy d'. 1697. *Bibliothèque orientale, ou Dictionnaire Universel*. Paris: Compagnie des Libraires.
- HOOVER, David & WHYLD, Kenneth. 1984. *The Oxford Companion to Chess*. Oxford: Oxford University Press.
- HYDE, Thomas. 1694. *De ludis orientalibus libri duo*. Oxford: E Theatro Sheldoniano [rééd. Thomas Hyde. 1767. *Syntagma Dissertationum*. Ed. Gregory Sharpe. Vol. II. Oxford: Clarendon Press].
- IBN 'ARABŠĀH. 1936. *Tamerlane or Timur the Great Amir*. Trad. J. H. Sanders. Londres: Luzac and Co.
- JACQUER I^{er} d'ANGLETERRE. 1599. *Βασιλικον Δωρον [Basilikon Doron]*. Edimbourg: Robert Waldegrave, 1599.
- 1603. *Βασιλικον Δωρον [Basilikon Doron]: ou Present royal de Iaques Premier Roy d'Angleterre, Escoce & Irlande*. Lyon: [s.n.].
- JOÃO I^{er} du PORTUGAL. 1918. *Livro da Montaria*. Ed. Francisco Maria Esteves Pereira. Coïmbre: Imprensa da Universidade.
- KĀY KĀY' ŪS b. ISKANDAR b. QĀBŪS, 'UNŞUR al-MA'ĀLĪ. 1886. *Le Cabous namè, ou Livre de Cabous*. Trad. A. Querry. Paris: Ernest Leroux.
- KRUK, Remke. 2001. "Of Rukhs and Rooks, Camels and Castles" *Oriens* 36: 288-298.

- LA PERRIÈRE, Guillaume de. 1539. *Le Theatre des Bons Engins*. Paris: Denys Janot.
- LAMBTON, A. K. S. 1980. "Islamic Mirror for Princes", *Theory and Practice in Medieval Persian Government*. Londres: Variorum, VI [article originalemment paru in *La Persia nel medioevo: Atti del Convegno internazionale, Rome, 1970*. Rome: Accademia Nazionale dei Lincei, 1971, 419-442].
- LAVANHA, João Baptista. 1736. "Relação do naufragio da nao S. Alberto, no Penedo das Fontes, no anno de 1593", in Bernardo Gomes de Brito, *Historia Tragico-Maritima*. Vol. II. Lisbonne: Officina da Congregação do Oratorio.
- LÉVI-PROVENÇAL, E. 1953. *Histoire de l'Espagne musulmane*. Vol. III. *Le Siècle du califat de Cordoue*. Paris: G.-P. Maisonneuve.
- LI, David H. 1998. *The Genealogy of Chess*. Bethesda, MA: Premier Publishing.
- LINDER, I. M. 1994. *The Art of Chess Pieces*. Moscou: "H. G. S." Publishers.
- LOBO, Francisco Rodrigues. 1619. *Corte na Aldea, e Noites de Inverno*. Lisbonne: Pedro Craesbeeck.
- LÓPEZ DE SIGURA, Ruy. 1561. *Libro de la invencion liberal y arte del juego del Axedrez*. Alacalá de Henares: Andres de Angulo.
- MACDONNEL, A. A. 1898. "The Origin and Early History of Chess". *Journal of the Royal Asiatic Society*: 117-141.
- MACHADO, José Pedro. 1958. *Influência árábica no vocabulário português*. Vol. II. Lisbonne: Álvaro Pinto ("Revista de Portugal").
- MARKL, Dagoberto. 1996. "O Xadrez e os Descobrimentos: O tempo de João de Barros, 1496-1570". *Oceanos* 27: 92-98.

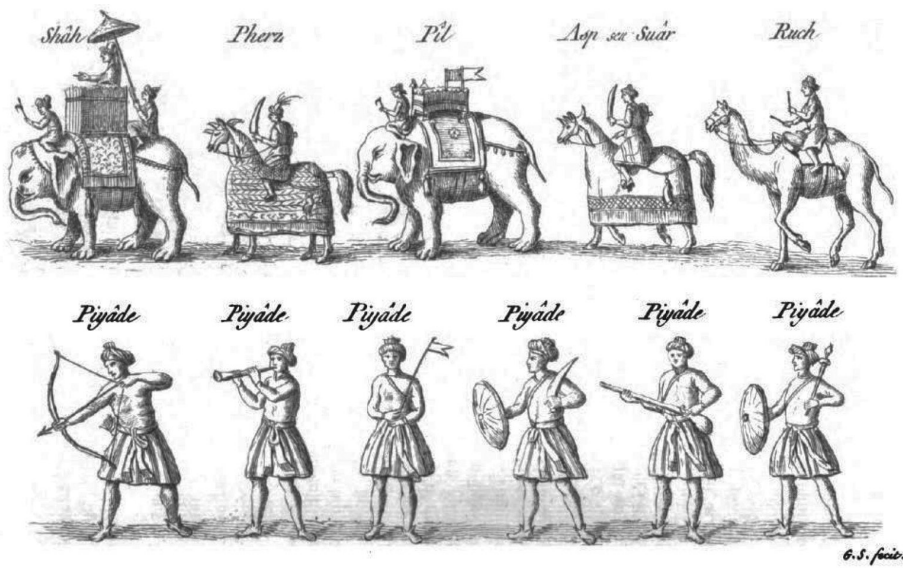
- MAṢ'ŪDĪ. 1864. *Les Prairies d'Or*. Ed. et trad. C. Barbier de Meynard & Pavet de Courteille. Vol. II. Paris: Imprimerie Impériale.
- MEHL, Jean-Michel. 1990. *Les jeux au royaume de France, du XIII^e au début du XVI^e siècle*. Paris: Fayard.
- MÉNAGE, Gilles. 1650. *Les origines de la langue françoise*. Paris: Chez Augustin Courbé.
- MIDDLETON, Thomas. 2007. *The Collected Works*. Ed. Gary Taylor & John Lavagnino. Oxford: Clarendon Press.
- MIRANDA, Francisco de Sá de. 1677. *Obras*. Lisbonne: Antonio Leite, 1677.
- MĪRḤĀND. 1892. *The Rauzat-us-safa; or, the Garden of Purity*. Trad. E. Rehatsek, ed. F. F. Arbuthnot. I^{ère} partie, vol. II. Londres: Royal Asiatic Society.
- MONSERRATE, Antonio. 1922. *The Commentary of Father Monserrate, S.J. on his journey to the court of Akbar*. Trad. J. S. Hoyland et annot. S. N. Banerjee. Londres: Humphrey Milford/Oxford University Press.
- MONTAIGNE, Michel. 1595. *Les Essais*. Paris: Chez Abel Langelier.
- MURRAY, H. J. R. 1913. *A History of Chess*. Oxford: Clarendon Press.
- MUSSER GOLLADAY, Sonja. 2007. “*Los Libros de Acedrex Dados e Tablas: Historical, Artistic and Metaphysical Dimensions of Alfonso’s Book of Games*”. Thèse de doctorat présentée à l’Université de l’Arizona.
- NEFIODKIN, Alexander K. 2004. “On the Origin of the Scythed Chariots”. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 53 (3): 369-378.
- NICOT, Jean. 1606. *Thresor de la langue françoise, tant ancienne que moderne*. Paris: Chez David Douceur.

- O'CALLAGHAN, Michelle. 2009. *Thomas Middleton, Renaissance Dramatist*. Edimbourg: Edinburgh University Press.
- ORTA, Garcia da. 1891. *Coloquios dos simples e drogas da India*. Ed. Conde de Ficalho. 2 vols. Lisbonne: Imprensa Nacional.
- PANAINO, Antonio. 2005. "The Rook and the Queen: Some Lexicographic Remarks about the Sasanian Chess Pieces", in Dieter Weber (ed.), *Languages of Iran: Past and Present. Iranian Studies in memoriam David Neil MacKenzie*. Wiesbaden: Harrassowitz, 129-140.
- PASTOUREAU, Michel. 1990. *L'échiquier de Charlemagne: un jeu pour ne pas jouer*. Paris: Adam Biro.
- PEREIRA, Gabriel. 1888. "O Archivo da Santa Casa da Misericórdia d'Evora". *Estudos Eborenses: Historia, Arte, Archeologia*. Évora: Minerva Eborense.
- PERKINS, Nicholas. 2001. *Hoccleve's regiment of Princes. Counsel and Constraint*. Cambridge: D. S. Brewer.
- PIANIGIANI, Ottorino. 1907. *Vocabolario Etimologico della Lingua Italiana*. Vol. II. Rome/Milan: Società Editrice Dante Alighieri di Albrighi, Segati.
- PINTO, Fr. Heitor. 1563. *Imagem da Vida Christam. Ordenada per dialogos como membros de sua composiçam*. Coïmbre: João de Barreira.
- 1603. *L'image de la vie chrestienne, Contenant amplement tout ce qui concerne la vraye Philosophie, Religion, Iustice, Tribulation, vie Solitaire, & memoire de la mort entre les Chrestiens*. Trad. Guillaume de Cursol. Paris: Chez Jean Coquerel.
- PLATTS, John T. 1884. *A Dictionary of Urdu, classical Hindi, and English*. Londres: W. H. Allen & Co.
- RESENDE, Garcia de. 1994. "Vida e feitos d'el-Rey Dom João Segundo". *Livro das Obras de Garcia de Resende*. Ed. Evelina Verdelho. Lisbonne: Fundação Calouste Gulbenkian.

- RESENDE, Vasco. 2011. "L'Orient islamique dans la culture portugaise de l'époque moderne, du voyage de Vasco de Gama à la chute d'ormuz (1498-1622)". Thèse de doctorat présentée à l'École Pratique des Hautes Études (Paris).
- ROBINSON, James. 2004. *The Lewis Chessmen*. Londres: The British Museum Press.
- ROGERS, Robert William. 1901. *A History of Babylonia and Assyria*. 2^e éd. Vol. II. New York: Eaton & Mains.
- ROSENTHAL, Franz. 1975. *Gambling in Islam*. Leyde: Brill.
- 1997. "Shatrandj". *Encyclopaedia of Islam*. Vol. IX. Leyde: Brill, 366-368.
- SALVIO, Alessandro. 1634. *Il Puttino: Altramente detto, il Cavaliero Errante*. Naples: Nella Stampa di Giovanni Domenico Montanaro.
- SARAIVA, José Hermano (ed.). 1978. *Ditos portugueses dignos de memória: História íntima do século XVI*. Mem-Martins: Europa-América.
- SARASIN, Jean-François. 1926. "Opinions du nom et du jeu des échecs". *Oeuvres*. Vol. II, *Oeuvres en prose*. Ed. Paul Festugière. Paris: Honoré-Champion, 75-89.
- SELA, Ron. 2011. *The Legendary Biographies of Tamerlane: Islam and Heroic Apochrypha in Central Asia*. New York: Cambridge University Press.
- SHAKED, S. 2001. "Andarz i. Andarz and Andarz Literature in Pre-Islamic Iran" *Encyclopaedia Iranica*. Online Edition, updated 03.VIII.2011 [publ. originale 1985] <http://www.iranicaonline.org/articles/andarz-precept-instruction-advice>
- SHENK, David. 2007. *The Immortal Game: A History of Chess*. New York: Anchor Books.

- SILVA, António de Morais. 1789. *Diccionario da lingua portugueza*. Vol. II. Lisbonne: Simão Thaddeo Ferreira.
- SILVESTRE DE SACY, A. I. 1793. *Mémoires sur diverses antiquités de la Perse, et sur les médailles des rois de la dynastie des Sassanides ; suivis de l'Histoire de cette Dynastie, traduite du Persan de Mirkhond*. Paris: Imprimerie Nationale.
- SOUTER, Daniel. 1625. *Palamedes; Sive, De tabula lusoria, alea, et variis ludis, Libri Tres*. Leyde: Officina Elzeviriana [publ. conjointement avec Johannes Meursius, *Graecia Ludibunda; sive, De ludis graecorum, Liber Singularis*].
- STEINGASS, Francis Joseph. 1892. *A Comprehensive Persian-English Dictionary, including the Arabic words and phrases to be met with in Persian Literature*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- TEIXEIRA, Pedro. 1610. *Relaciones de Pedro Teixeira, d'el origen descendia y succession de los reyes de Persia, y de Harmuz, y de un viage hecho por el mismo autor dende la India Oriental hasta Italia por tierra*. Anvers: Hieronymo Verdussen.
- 1681. *Voyages de Texeira [Sic], ou l'Histoire des rois de Perse*. Vol. I. Paris: C. Barbin.
- THORNDYKE, Lynn. 1931. "All the World's a Chess-Board". *Speculum* 6 (3): 461-465.
- UTAS, Bo. 2001. "Chess i. The History of Chess in Persia", in *Encyclopaedia Iranica*. Online edition, updated 14.X.2011 [publ. originale 1991]
<http://www.iranicaonline.org/articles/chess-a-board-game>
- VASCONCELLOS, Carolina Michaëlis de. 1865. *Poesias de Francisco de Sâ de Miranda: Edição sobre cinco manuscritos ineditos e todas as edições impressas*. Halle: Max Niemeyer.
- VERGIL, Polydore. 2002. *On Discovery*. Ed. et trad. Brian P. Copenhaver. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- VITERBO, Sousa. 1903. “Jogos com mais frequencia e gosto usados nos paços régios de Portugal no seculo XVI”. *Boletim da Segunda Classe da Academia Real das Sciencias* 1: 67-69.
- WILKINSON, Charles K. (introd.). 1968. *Chess: East and West, Past and Present. A Selection from the Gustavus A. Pfeiffer Collection*. New York: Metropolitan Museum of Art.
- 1943a. “Chessmen and Chess”. *The Metropolitan Museum of Art Bulletin* n.s. 1 (9): 271-279.
- 1943b. “A Thirteenth-Century Morality”. *The Metropolitan Museum of Art Bulletin* n.s. 2 (1): 47-55.
- YAVARI, Neguin. 2008. “Mirrors for Princes or a Hall of Mirrors? Niẓām al-mulk’s *Siyar al-mulūk* reconsidered”. *Al-Masaq: Islam and the Medieval Mediterranean* 20 (1): 47-69.
- YULE, Henry. 1993. *The Travels of Marco Polo: The Complete Yule-Cordier Edition*. 2 vols. New York: Dover.



Les pièces d'échecs indiennes de Thomas Hyde

**«Osez, comme (les anciens),
penser d'après vous-mêmes!
Soyez originaux, simples, ingénus!»¹:
l'Antiquité, le modèle pluridisciplinaire de
Joseph de Gérando
et la genèse du monde contemporain**

Laure Hennequin-Lecomte
Université de Strasbourg

Joseph de Gérando², témoin, penseur et artisan des changements de la société du début du XIX^e siècle, participe par ses écrits et ses actes de la vigueur des représentations de l'Antiquité dans la pensée européenne moderne et contemporaine. L'histoire s'intéresse aux manifestations diverses des individus du passé. Elle explore cette source privilégiée de connaissance que constituent les relations entre cette période fondatrice de la civilisation occidentale et l'époque ouverte par la rupture de la Révolution française. Cet objet d'étude, à la jonction de deux temporalités en correspondances, met sur le devant de la scène une réactualisation fertile de la querelle des Anciens et des Modernes³. Reconstituer la trajectoire de Gérando qui a laissé, sous plusieurs modalités, des traces écrites de sa dialectique avec l'Antiquité, est instructif. La charnière de l'époque contemporaine dans laquelle son action et son oeuvre s'inscrivent, est un moment crucial de l'histoire de l'humanité. La Révolution ne met pas fin seulement à

¹ Gérando 1824, 256.

² Né en 1772 à Lyon, il meurt en 1842.

³ Caucanas, Cazals et Payen 2000.

la période moderne, elle pose les fondements du monde dans lequel nous vivons aujourd'hui. L'examen de la perception et de l'utilisation de l'Antiquité de Gérando dans la sphère publique et dans la sphère privée est un moyen d'approcher les modalités de la constitution et de la conservation d'un modèle de référence.

L'ensemble des relations existant entre le corpus considéré doit être examiné à la lumière de la problématique «Antiquité comme figure d'autorité ou de légitimation». Les documents entre lesquels le chercheur établit des rapprochements permettent de mettre en lumière les fonctionnalités revêtues par l'Antiquité au cours de son existence et de la constitution de son oeuvre. Ce philanthrope à l'origine de la création de l'Ecole des Chartes est considéré comme un des créateurs du droit administratif⁴. Fondateur de la Société des observateurs de l'homme⁵, il amène à soulever la question de l'Antiquité comme modèle. Ainsi, le titre de l'article cite un passage *Du perfectionnement moral ou de l'éducation de soi*⁶. Ses représentations participent de l'ordre du discours. Ses œuvres ne sont pas sans portée institutionnelle, compte tenu de son action politique, sociale et religieuse. Sa référence multiforme à l'Antiquité a pour fonction de légitimer un modèle politique, religieux ou culturel, conservateur. Responsable d'une révolution culturelle dans le champ des sciences humaines, Gérando est simultanément acteur de la vie politique et sociale⁷. Son rapport à la Révolution, ou à son contraire, la réaction le conduit à devenir emblématique du comportement des intellectuels acquis aux droits de l'homme, combattants farouches de la Terreur et protagonistes impériaux zélés. Il revendique une partie de l'héritage révolutionnaire, politique, en combat une autre partie, le volet religieux, ce qui l'amène à lutter dès 1792⁸.

⁴ Il enseigne à la Faculté de Paris en droit administratif en 1818 et publie quatre volumes d'*Institutes*.

⁵ Chappey 2002.

⁶ Gérando 1824.

⁷ Gérando 1827.

⁸ Défenseur de la liberté de conscience, il s'engage dans une résistance anti-jacobine et anti-parisienne farouche, contre la Terreur à Lyon. Défenseur de sa ville, blessé et condamné à mort, il se réfugie en Suisse puis à Naples, représentant d'une élite cosmopolite.

La confrontation des lettres, des poèmes, des fables, des ouvrages de droit, de philosophie permet de montrer comment Gérando se projette dans l'Antiquité, considérée comme un modèle à étudier et à imiter, voire à dépasser en l'actualisant dans une perspective chrétienne: *restitutio-imitatio creatio*. Dans quels cadres analyser sa *praxis* et sa théorie de l'Antiquité? De quelle manière instrumentalise-t-il et rêve-t-il l'Antiquité? Son appropriation des Anciens l'amène-t-elle à réaliser, à sa mesure, une «re-naissance», une nouvelle naissance de l'Antiquité? Nous examinerons son expérimentation de l'Antiquité dès le début de sa formation à ses premières armes de littérateur afin de déterminer en quoi cette période tend à servir pour l'élaboration d'une pensée débouchant sur des exercices pratiques à but amical, filial et pédagogique. Nous étudierons ce modèle chrétien ou grec dans ses ouvrages de réflexion philosophique et morale pour voir quels prolongements idéologiques la «renaissance» de Gérando implique.

L'Antiquité: un modèle utilisé par Gérando originellement

Les personnages de l'Antiquité, leurs ouvrages ou leurs actions, figurent en bonne place dans l'imaginaire de Gérando. Par ses ouvrages s'inspirant de l'Antiquité, il tente d'inventer l'homme de demain. Par ces derniers, il est possible d'envisager autrement l'Antiquité, et d'explicitier cet héritage.

***Une paideia, faisant la part belle aux humanités*⁹**

La mentalité agonistique de Gérando révèle son intériorisation des principes éducatifs de l'Antiquité. Dans la civilisation grecque, l'*agôn* correspond au concours et au combat. Il désigne une lutte dont les règles sont connues des concurrents. Gérando la décrit dans *Les fêtes du mont Olympe*¹⁰. Il a fait ses «humanités» au collège de la

⁹ Wacquet 1999.

¹⁰ Gérando 1855.

Trinité tenu par les Oratoriens à Lyon. Il y a fait l'expérience de l'émulation (*aemulatio*) liée à la compétition, un des traits fondamentaux de la pensée grecque. Il la présente dans sa fable comme une valeur positive. Cette émulation détermine sa propre existence. Dans le cours de sa scolarité au collège, il reçoit des prix, à plusieurs reprises étant représentatif du fonctionnement du système éducatif de la fin du siècle des Lumières¹¹.

L'agôn: les lauriers de Gérando

Une fois adulte, au début de sa carrière en plein coeur de la Révolution, sa mentalité agonistique trouve à s'exprimer. Il participe avec succès à deux concours. Ces deux essais ont été publiés sous une version remaniée, augmentée, à la suite de ses succès. En 1795, il se fait connaître en participant à un concours de l'Institut de France. Il en remporte le premier prix sur le sujet suivant: *De l'influence des signes sur la génération des idées*¹². Il y oppose les limites et les inexactitudes du langage naturel avec la rigueur formelle du langage mathématique. Il utilise ses travaux sur Kant et sur les peuples sauvages¹³, synthétisant des études ethnologiques du dernier tiers du XVIII^e siècle pour rédiger un autre mémoire, *De la génération des connaissances humaines*¹⁴ remporte le prix de l'Académie de Berlin en 1802¹⁵. Gérando est en accord avec les valeurs de l'Antiquité qui lui ont été inculquées pendant sa scolarité. Il a intériorisé l'importance de la gloire, des vertus estimées saines de l'émulation. L'Antiquité correspond à un ensemble de valeurs. La référence à cette période s'explique par l'éducation reçue par Gérando et nous informe sur son imaginaire conforme à sa classe.

¹¹ Morel 1846, p.3.

¹² Gérando 1802.

¹³ Gérando Copans et Jamin 1994.

¹⁴ Gérando 1800.

¹⁵ Elle avait proposé pour sujet la question suivante: «Démontrer d'une manière incontestable l'origine de toutes nos connaissances, soit en présentant des arguments non employés encore, soit en présentant des arguments déjà employés, mais en leur donnant une clarté nouvelle et une force victorieuse de toute objection.»

Un système de prénomination puisant aux sources antiques sous le signe de la philia¹⁶

Gérando trouve en Grèce plus qu'à Rome des éléments essentiels de son imaginaire¹⁷. Les personnages illustres de l'Antiquité, réels ou mythiques, prédominent dans son univers mental. Ils sont admirés, considérés dans le cadre d'une lecture enrichissante. Ils deviennent ensuite partie intégrante de ses œuvres. L'identité civile des membres du cercle de Schoppenwihr auquel Gérando appartient se double d'une identité qu'on pourrait qualifier de «littéraire» ou «d'imaginée». *Les vies parallèles* constituent la ligne directrice des surnoms que se donnent Gérando et ses amis au sein de ce cénacle oralement et dans leurs correspondances. L'objectif est de s'améliorer. Les activités intellectuelles et morales du groupe réuni sous l'égide du poète Pfeffel¹⁸, au rang desquels figurent en bonne place Gérando et sa fiancée Annette de Rathsamhausen¹⁹. Elles sont évoquées dans la correspondance des quatre sœurs de Berckheim et dans le journal intime de la sœur aînée, Octavie²⁰. Le système de prénomination en son sein constitue une éclairante manifestation de l'application des modèles antiques. Il s'agit du surnom donné à l'âge adulte en toute liberté pour les qualités prêtées aux personnages auxquels ils se rattachent, leurs vertus auguratives²¹. Ils deviennent des «prénom vécus»²², utilisés dans la correspondance par les intéressés et par ses proches. Gérando est

¹⁶ Fraisse 1974.

¹⁷ Auregan et Palayret 1997, 11.

¹⁸ Né en 1736 et mort à Colmar en 1809, c'est un littérateur et fabuliste.

¹⁹ Née le 31 mai 1771, à Grussenheim, issue d'une très ancienne famille d'Alsace connue dès le XIII^{ème} siècle, elle est la fille de Léopold de Rathsamhausen, seigneur de Muttersholz, d'Ehenwihr et de Grussenheim et de Frédérique-Suzanne-Françoise de Maltzen. Orpheline à l'adolescence, elle fréquente le cercle de Schoppenwihr assidûment. Pfeffel lui a fait prendre goût aux chefs-d'œuvre de Schiller et Goethe. C'est dans cette société qu'elle rencontre son époux Gérando avec lequel elle convole le 30 décembre 1798 à Riquewihr. Elle fréquenta la haute société parisienne M^{mes} de Staël et Récamier, le prince Dalberg, Mathieu de Montmorency, Ballanche, Guillaume de Humboldt, Benjamin Constant, Maine de Biran.

²⁰ Viollet et Lemmonier-Delpy.

²¹ Mossé 1989.

²² Dupâquier, Bideau, Ducreux 1984, 9.

surnommé Pylade et Camille Jordan²³ Oreste en raison de leur profonde amitié. Le cercle de Schoppenwihr les conçoit comme un couple d'amis très lié et a choisi une appellation faisant référence à leurs rapports amicaux consolidés dans la mythologie par les liens du sang et la participation au matricide. Ces jeux de simulation subtils de ressemblances et d'imprégnation réciproque révèlent une présence puissante de l'Antiquité.

Dans *Du perfectionnement moral*, Gérando évoque l'amitié dans le cadre d'un groupe. Il compare le cénacle à l'armée spartiate: «Oh! La belle et glorieuse société, que cette réunion d'âmes généreuses qui, rassemblées sous la bannière du bien, marchant ainsi toutes ensemble à la conquête du perfectionnement, s'exhortant et s'éclairant les unes les autres, mettent en commun leurs belles actions! Semblable aux bataillons sacrés des anciens Lacédémoniens, ne sera-t-elle pas assurée du triomphe dans les nobles combats de la vertu?»²⁴ Sa référence à l'armée lacédémonienne commandée par des polémarques en cinq régiments (*mores*) composés d'hoplites s'explique par son efficacité reconnue pendant l'Antiquité²⁵. Gérando entretient une relation riche avec cette période de l'Histoire révolue, correspondant aux sources de la civilisation européenne et à un domaine poétique et légendaire qui imprègne toutes ses représentations.

²³ Né à Lyon en 1771, il est mort à Paris en 1821. Il se signale dès le début de la Révolution par des écrits contre la Constitution civile du clergé. Royaliste et constitutionnel, il prend part à l'insurrection de Lyon en 1793 et émigre en Suisse, puis en Angleterre. Rentré en France en 1796, il est élu au Conseil des Cinq-Cent mais proscrit au 18 fructidor. Il se rend à Weimar, où il est très bien reçu par Goethe. En 1800, il se prononce contre Bonaparte et dévoile en 1802 les projets ambitieux du Premier Consul dans une brochure intitulée *Vrai sens du vote national pour le Consulat*. Etranger à la vie publique sous l'Empire, il prend de nouveau part au mouvement politique sous la Restauration. Député de l'Ain en 1816, il est à la Chambre un des Doctrinaires les plus écoutés. Outre ses discours politiques, il a publié des études sur Klopstock. Il est un des personnages des *Mémoires d'Outre-Tombe*.

²⁴ Gérando 1824, 273.

²⁵ Flacelière 1959, 301.

Les «amis secrets»: poésie, philosophie et morale

A l'instar de Pétrarque dans sa *Lettre à la postérité*, les Anciens, grecs, essentiellement, romains beaucoup plus épisodiquement, et chrétiens peuvent être désignés par la formule du poète «les amis secrets». Si les Anciens sont convoqués dans l'intimité du for intérieur de Gérando, ils deviennent des compagnons de route, des autorités utilisées dans la sphère privée, familiale, ou amicale, puis dans la sphère publique avec la publication de ses différents ouvrages caractérisés par leur transdisciplinarité. Les Anciens ne sont plus secrets, mais revendiqués.

Dans une idylle, Gérando tente de réaliser l'idéal de l'*imitatio*. Il pratique la *mimesis* au sens où Platon et Aristote l'entendaient à savoir concevant l'œuvre d'art comme une imitation de ce qui est ou devrait être.

Mirtyle et Daphné: “idylle, hommage offert à l'amitié”

*Mirtyle et Daphné*²⁶ est un poème lyrique, “idylle, hommage offert à l'amitié” de Gérando à Pfeffel. Gérando s'insère dans la longue tradition pastorale inaugurée par Théocrite. Les protagonistes sont les Pfeffel, et Annette et Joseph, les jeunes mariés métamorphosés en “bergers” selon la mode des pastorales en vogue à l'époque. Annette devient “Daphné” en référence à la nymphe aimée d'Apollon. Les noms de deux personnages masculins font référence par leur consonance à l'Antiquité. Ils correspondent pour l'un d'entre eux à des personnages identifiés de l'Antiquité, ayant tous les deux un nom commençant par “m”: Mirtyle est Gérando et Ménalque, Pfeffel. Pour ce dernier, Gérando s'est vraisemblablement inspiré des *Bucoliques* de Virgile. Ménalque est celui qui, avec Mopsus, chante la mort et l'apothéose de Daphnis, berger mythique, fils du dieu Hermès et d'une nymphe dont le nom est à rapprocher de Daphné dont il est très proche.

²⁶ Schoell 1896, 67-70.

Mirtyle fait probablement référence au protagoniste Mirtyle du *Berger fidèle* de Battista Guarini correspondant au mythe pastoral de cour de la Renaissance.

En relation avec la vision de la nature de l'Antiquité exposée dans les *Géorgiques* de Virgile et les *Odes* d'Horace, la nature vaut pour la vie simple et frugale que son contact suggère. Elle seule peut donner le vrai bonheur par opposition aux corruptions de la ville. Elle est placée sous l'autorité «du dieu Pan»²⁷, divinité des bergers d'Arcadie²⁸. Il est significatif que Gérando ait invité son lecteur à songer à l'Arcadie. Cette région au centre du Péloponnèse est représentée dans la poésie bucolique grecque et latine²⁹ comme le pays du bonheur calme. Les bergers d'Arcadie sont les acteurs d'un mythe culturel et d'un thème récurrent dans la littérature et l'iconographie occidentales, consistant en l'idéalisation du monde pastoral d'une beauté innocente. Dans cette Nature idéale, Gérando campe un temple de convention avec colonnes et portique. Par l'allusion au Dieu Pan, il fait allusion à l'Arcadie. Les «dieux» sont invoqués mais il ne s'agit que d'un polythéisme de façade. *Mirtyle et Daphné* constitue une illustration des rapports entretenus par Gérando avec l'Antiquité, qui trouve un prolongement ultérieur avec ses apologues.

Les «vies parallèles» de Gérando: Du perfectionnement moral³⁰ et Les bons exemples³¹

Si les écrits de Gérando s'inspirent de l'Antiquité, cette imitation n'est pas servile. Ses ouvrages incitent à égaler ces modèles, voire à les dépasser. Gérando exprime son souhait de fusion de deux époques, l'Antiquité et la période contemporaine par l'intermédiaire du christianisme en action. Sa *praxis* chrétienne, ses activités sociales et caritatives ne doivent pas être séparées de son travail intellectuel.

²⁷ Schoell 1896, 68.

²⁸ Delaporte 1989.

²⁹ Il s'agit des *Idylles* de Théocrite et des *Bucoliques* de Virgile.

³⁰ Gérando 1824.

³¹ Delessert et Gérando 1858.

Dans ses ouvrages de réflexion philosophique et morale, l'Antiquité est grecque et chrétienne: «Dès les premiers âges de la civilisation, les peuples rangèrent au nombre des demi-dieux les personnages qui s'étaient signalés par une suite de grandes et belles actions; (...) Combien le christianisme a étendu et épuré ces vues! Il a choisi les modèles dans toutes les contrées de la terre, dans toutes les conditions de la société.»³² Les références aux personnages illustres de l'Antiquité dans ses œuvres sont un signe de l'attachement à cette période de l'Histoire qui offre tant de vies parallèles»: «Recueillons donc, dans les différents siècles, cette riche moisson que nous offrent les traditions des vies honorables! Gardons-nous d'emprisonner l'image de la vertu dans de trop étroites conditions! Qu'elle se dégage de ce qui appartient aux individus, aux occasions, aux lieux, aux temps, pour briller de son véritable et immortel éclat!»³³

Gérando fait référence à Plutarque pour signifier le caractère exemplaire des personnages de ce panthéon. Leur carrière est proposée comme modèle aux générations futures. *Les vies parallèles* apparaissent comme un instrument de connaissance et d'amélioration de soi: «Il est bien de lire Plutarque, il est bien de contempler, dans ces grands personnages de l'histoire, les traits immortels qui caractérisent l'héroïsme de la vertu; ils sont pour l'éducation morale, ce qu'Homère est pour l'éducation poétique : mais il faut aussi chercher autour de soi une expérience plus familière et plus prochaine, qui, si elle ne nous transporte pas aussi vivement dans la région de l'idéal, nous enseigne la pratique réelle, et nous inspire des sentiments de nature à se réaliser chaque jour.»³⁴ Les Anciens et les premiers Chrétiens, proposés en exemple aux générations futures, sont dignes de faire partie de nouvelles « vies parallèles ». Ils peuvent être désignés à l'instar de Jacques Amyot «hommes illustres». L'Antiquité est conçue selon la formule de Cicéron comme une *historia magistra vitae* qui privilégie la geste des grands hommes donnée à méditer³⁵.

³² Gérando 1824, 264.

³³ Gérando 1824, 260.

³⁴ Gérando 1824, 260-261.

³⁵ Hartog 2003.

Dans du *Perfectionnement moral*, l'objectif est de devenir un exemple de vertu, un héros contemporain:

«Depuis que les modèles de l'antiquité ont été rendus à la littérature et aux arts, on n'a cessé de dire et de redire: "Imitez les anciens"; et la foule a cru qu'il s'agissait de calquer les oeuvres modernes sur celles de nos devanciers, en reproduisant les mêmes sujets, en s'enfermant dans les mêmes cadres, en observant les mêmes proportions, en employant les mêmes sujets. En vain un petit nombre d'esprits supérieurs se sont écriés: "Est-ce donc là imiter les anciens!" Oui, imitez les; mais en remontant aux mêmes inspirations! Devenez ce qu'ils furent! Osez, comme eux, penser d'après vous-mêmes! Soyez originaux, simples, ingénus comme eux!»³⁶

Pour qualifier les auteurs, grecs et latins, qui le fascinent et sont pour lui dans son for intérieur vivants au même titre que ses contemporains, nous avons précédemment signalé l'expression de Pétrarque «les amis secrets»³⁷. Contrairement à Pétrarque, Gérando ne souhaite pas les rejoindre dans quelques paradis – ou champs-élyséens, l'équivalent du paradis des Grecs, séjour des bienheureux aux enfers. Catholique fervent, il fait l'éloge des vertus des Anciens, mais s'inscrit dans une perspective chrétienne. Gérando peut être qualifié de Janus regardant à la fois vers le passé et l'avenir, l'Antiquité et la Chrétienté. Les Anciens constituent une origine permettant de trouver un commencement à une nouvelle histoire, où se renouvellent valeurs et modes d'action³⁸.

³⁶ Gérando 1824, 256.

³⁷ Pétrarque 1996, 37 et 19.

³⁸ Gérando dans *Les belles âmes* insiste sur la clef de voûte de son idéologie, les modèles chrétiens à mettre en pratique, désignés par sa biographe par une formule, la «légion d'honneur du royaume céleste»: «Ames évangéliques, à la soif ardente de la perfection qui vous pressait, il fallait un séjour qui pût enfin la satisfaire! – Vous nous léguez, avec les souvenirs de votre passage au milieu de nous, les gages des plus magnifiques de votre passage au milieu de nous, les gages des plus magnifiques espérances. Vos dernières paroles nous annoncent cette grande destinée dont votre vie entière fut le

Les allusions chrétiennes déterminent une morale de l'action, celle du *Nouveau Testament*. L'amour de son prochain est le message christique mis en avant. Ce dernier est en exergue sur la page de couverture de son *Cours primaire* par une citation des *Évangiles*: «Laissez venir à moi les petits enfans (sic) Marc, X, 14. La transmission de ces valeurs est assurée par «un instituteur primaire, (...) un véritable officier public.»³⁹ Les Chrétiens sont considérés pour la morale de l'action, insérée dans le *Nouveau Testament*, l'amour du prochain et le message du Christ⁴⁰.

Dans l'Antiquité, Gérando privilégie «la religion considérée comme la grande éducation de l'humanité», ce qui constitue le titre du chapitre XI *Du perfectionnement moral*⁴¹. Pour lui, «il y a donc deux sortes d'imitation, comme il y a deux sortes d'exercice: l'une passive et mécanique, l'autre active, libre, réfléchie et féconde; la première ne fait que voir l'exemple et le suivre; la seconde le médite, l'interprète, et ces deux modes d'imitation agissent en sens inverse l'un de l'autre.»⁴² Il faut donc comparer les exemples, pour éviter de trop particulariser les conséquences qu'on en peut déduire.» Si l'Antiquité païenne délivre des exemples à retenir, Gérando y adjoint les modèles catholiques: «Combien le christianisme a étendu et épuré ces vues! Il a choisi les modèles dans toutes les contrées de la terre, dans toutes les conditions de la société»⁴³.

Dans les *Bons exemples*, il s'agit comme l'indique le sous-titre, de «la morale en action», par le biais de l'Antiquité païenne et chrétienne. Dans ce cadre fondamentalement chrétien, *Les bons exemples* participent à deux titres à l'Antiquité avec l'exemple de Cinna et de la légion

noviciat. Vous nous précédez pour nous montrer la route; vous nous tendez la main en paraissant vous éloigner. Dieu vous appelle à lui pour vous couronner. Nous recueillons de vous un grand enseignement; vous nous apprenez à dédaigner la terre, à la quitter; vous soulevez le voile de l'avenir, qui seul explique la carrière terrestre; votre dernier soupir nous proclame l'immortalité» (Morel 1846, 74).

³⁹ Gérando 1855, 1.

⁴⁰ Payen, 247.

⁴¹ Gérando 1824, 432.

⁴² Gérando 1824, 259.

⁴³ Gérando 1824, 264.

thébaine. Cinna donne l'exemple de la «Clémence d'Auguste»⁴⁴ en posant la question de la grâce et de l'apologie du pouvoir fort pouvant se permettre la magnanimité. Il fonctionne selon le principe d'une héroïsation, par l'extraction d'un individu d'une aventure collective jugée exceptionnelle⁴⁵. Gérando mobilise des *exempla*, à la manière des écrivains du Moyen Âge⁴⁶. L'historien questionne ces récits présentés comme véridiques insérés dans un discours moral, voire moralisateur. Gérando les utilise pour convaincre ses lecteurs par des leçons qu'il estime salutaires, à valeur d'exemple. La Légion thébaine fait référence à un épisode du règne de Dioclétien où, de passage à Agaune, Saint Maurice, commandant de cette légion thébaine, refusa de sacrifier au culte de l'empereur. Il fut mis à mort, ainsi que ses compagnons. Les *Studia humanitatis* sont conçues par Gérando *in actum* ou *ad vitam*. Il s'agit d'égaliser dans le présent le passé antique chrétien ou païen⁴⁷. Les modèles antiques ont donné à Gérando l'occasion de mettre en lumière la force d'âme inspirée des Grecs et des Romains lors des bouleversements de la Révolution. Cette période douloureuse de guerre civile l'a conduit à exprimer comme des modèles à suivre les qualités des gens de l'Antiquité qu'il admirait tant, comme l'indique sa femme: «ce sentiment qu'on appelle amour de la patrie⁴⁸, qui a produit de véritables héros, et dont l'histoire des Grecs et des Romains offre de si admirables modèles.»⁴⁹ Dans cette perspective, Gérando élabore une biographie de Louis Marie Maximilien de Caffarelli du Falga, dit Maximilien Caffarelli, général de la Révolution connu pour sa témérité et pour ses travaux scientifiques, associé de l'Institut de France. Dans le personnage, il trouve incarnée la synthèse réussie entre des aspirations intellectuelles, morales et politiques au sein des

⁴⁴ Pour reprendre le titre de la pièce de Corneille, *Cinna, ou la Clémence d'Auguste*, tragédie en cinq actes et en vers, de Corneille.

⁴⁵ La *Vie de Maximilien Cafarelli*, 1801 est emblématique de cette héroïsation. Payen, 252.

⁴⁶ Ricklin, 432.

⁴⁷ Hartog et Payen, 29.

⁴⁸ Annette se réfère au sens étymologique de la *patria* des Romains.

⁴⁹ Journal d'Annette, *Lettres de Mme de Gérando*, op. cit., p. 419.

bouleversements révolutionnaires⁵⁰. Caffarelli est un héros moderne, chrétien, fidèle à la royauté puis apprécié de Napoléon Bonaparte. Ayant refusé après la journée du 10 août de reconnaître la déchéance de Louis XVI, il est suspendu de ses fonctions, et subit une détention de quatorze mois. Général de brigade, il sert avec une jambe de bois, commandant le génie à l'armée d'Angleterre, devenue l'armée d'Orient avec la campagne d'Égypte. Ses activités militaires ne l'ont pas empêché de prendre une part active aux travaux scientifiques⁵¹. Gérando décrit les *res gestae* de Caffarelli qui participent d'une apologie et d'une apolo-gétique.

L'«académie» de Gérando

Gérando se réfère à la tradition avec la volonté de suivre les ancêtres, à l'instar des Grecs qui tentaient d'imiter l'exemple de leurs dieux et de leurs héros. Son éclectisme explique son utilisation vis-à-vis de l'Antiquité:

«J'aspire au mérite plus facile tout ensemble et plus consolant pour le cœur de rendre la vérité accessible et populaire. Au lieu de citer à chaque page, les philosophes de tous les siècles, j'aime mieux convenir de bonne foi, en commençant, que je leur dois tout... Je crois que presque tout a été dit en philosophie, et que ce ne serait pas une gloire médiocre, lors même qu'on n'y ajouterait rien, de recueillir les vérités éparses, de les dégager des erreurs qui les entourent, de les disposer dans un ordre convenable et de rendre à la philosophie le même service qu'ont rendu à la science des lois les jurisconsultes laborieux qui en ont rédigé le code et ordonné toutes les parties dans un lumineux ensemble. L'espérance de rendre la science de nos idées tributaire du bonheur commun, de rétablir quelques communications entre ce monde

⁵⁰ A Caffarelli peut s'appliquer l'apostrophe que Gérando imagine pour son mémoire sur les Signes: «Ah! il ne s'agit ici que d'apprendre à mieux penser et à devenir plus sage!» in Gérando 1800, XXXIX.

⁵¹ Gérando 1801.

intellectuel qu’habitait la métaphysique, et ce monde social que parcourent les sciences positives est la seule pensée qui m’a engagé dans une telle étude»⁵².

Gérando conçoit son œuvre comme un enrichissement de la tradition. À l’image de la tradition romaine, il se méfie du *res novare*. Selon la comparaison de Bernard de Chartres, les modernes se représentaient comme «des nains sur des épaules de géants». Pour Gérando, les Anciens forment une configuration de l’*auctoritas*, garant accroissant la force toujours innovante de la tradition. Il ne cherche pas à révolutionner la pensée. Le progrès se conçoit en termes de perfectionnement, notion phare de son idéologie en particulier, du XIX^e siècle en général. Son intérêt pour l’Antiquité ne signifie pas pour autant désintérêt pour les nouveautés du monde contemporain, comme le révèle son implication dans l’industrialisation⁵³. Son histoire de la philosophie⁵⁴ constitue son «école de la Grèce». La philosophie antique revue et corrigée par Gérando pose les bases de cette science, par ses maîtres, par son souci de compréhension de l’univers et l’établissement des premières catégories de pensée, hors du mythe. L’explication du monde commence par les mythes et la poésie avec Hésiode et Homère. Comme Xénophon, il convoque ses «Mémorables» au sens large. Il présente bien entendu Socrate⁵⁵, Platon, Aristote mais aussi Thalès, l’École d’Ionie, l’École de Milet avec Anaximandre, Anaxagore et Héraclite, l’École d’Italie, Pythagore et l’École d’Elée avec Zénon. Les différentes écoles philosophiques de l’Antiquité étudiées par Gérando sont les cyniques, Epicure et les stoïciens et Pyrron et les sceptiques. Les diverses écoles inventées suscitent son intérêt pédagogique, l’Académie de Platon, le Lycée d’Aristote, le Jardin d’Epicure et le Portique de

⁵² Gérando 1800, XXXVI-XXXVII.

⁵³ Gérando 9 Brumaire an X.

⁵⁴ Elle existe sous deux formes, à savoir, Gérando, 1822 et Gérando 1847.

⁵⁵ Dans une peinture réalisée en 1811 à Rome par José Aparicio conservée au Musée Goya de Castres, Socrate est figuré en compagnie d’un jeune poète. Dans *Le Socrate enseignant*, la dédicace en italien à Gérando est lisible sur les feuillets tenus par le philosophe qui appliquait le «connais toi toi-même» inscrit au fronton du temple de Delphes.

Zénone. L'étude des philosophes est nécessaire à celui qui, à l'image de Gérando, veut «trouver une place dans l'Elysée de l'esprit humain.»⁵⁶

En soulevant la question de la filiation entre l'Antiquité et la pensée moderne et contemporaine, nous avons reconsidéré le rôle de Gérando, à une époque charnière de l'histoire européenne, en raison de ses travaux érudits et de son engagement dans la cité, alimentés par la réflexion des Anciens. Ses responsabilités diverses à la tête de l'État dans la société et le domaine scientifique s'expliquent par son ancrage temporel, s'insérant dans la lignée des humanistes et des philosophes des Lumières. Avec un pied dans l'ancien monde, l'Ancien Régime, et un dans le nouveau, la période contemporaine, ce théoricien et ce praticien de l'Antiquité fait au cours de son existence la jonction entre les deux, symbolisant les ruptures et les continuités de l'histoire. Cela l'amène à réaliser une synthèse spatio-temporelle originale, à la croisée de deux temporalités: le présent, la Révolution-Restauration et le passé, l'Antiquité, dans la sphère privée et publique. L'Antiquité, ciment des expériences politiques de la France du siècle des Lumières au début du XIX^e siècle, est enracinée profondément dans sa manière de considérer la vie et la marche de l'histoire. Il s'intéresse aux temps longs et essaie de le concrétiser dans le temps court de son existence. Il embrasse le temps long, recherche les liens à saisir entre les périodes, de l'Antiquité à nos jours. Il projette hors de son temps et de son espace l'Antiquité en relation avec ses propres préoccupations et celle de son époque. Elle est «ni tout à fait la même/Ni tout à fait une autre/» pour reprendre les vers des *Poèmes saturniens*. L'utilisation du dernier du 6^{ème} poème de la section initiale *Melancholia* est légitime en dernière analyse: «L'inflexion des voix chères qui se sont tues».

La relation à l'Antiquité de Gérando participe d'une aventure intérieure, d'une découverte de soi par sa réflexion originale et son imprégnation, et d'une aventure extérieure, la transmission de ce modèle par plusieurs biais. Elle constitue son «rêve familial».

⁵⁶ Gérando 1800, XI.

L'Antiquité apparaît comme l'une des clefs de voûte de sa vie et de son oeuvre. Il perçoit les textes anciens comme donnant des clefs valables à l'époque contemporaine pour l'analyse et la conduite de la politique, l'action et la connaissance. Son recours aux civilisations de l'Antiquité classique lui ouvre de nouvelles voies pour son action chrétienne tout en apportant à l'analyse des clefs de compréhension des lignes directrices de son œuvre. Son «Antiquité» est plurielle. Il l'envisage dans toute sa richesse, de ses différents champs disciplinaires. Il s'intéresse à la littérature antique sous toutes ses formes, à l'histoire, à la religion, à l'art, aux idées politiques et à la philosophie. Compte tenu de son catholicisme fervent et ses recherches érudites, il se penche sur deux aires culturelles, la Méditerranée ancienne et l'Europe chrétienne.

L'Antiquité a offert à Gérando un authentique modèle culturel. Sa réflexion antiquisante est intéressante car, si elle ne porte pas l'étendard du progrès intégralement, elle ne peut se ranger sous la bannière de la réaction. L'Antiquité s'apparente pour Gérando à un «lieu de mémoire» politique et culturel de l'Occident au sens où Pierre Nora l'entend⁵⁷. La culture, les grandes œuvres de l'Antiquité constituent le fil conducteur entre la Grèce et la naissance de la période contemporaine. La dimension patrimoniale de l'œuvre de Gérando conduit à mettre en évidence la modélisation de l'Antiquité dans la pensée moderne et contemporaine européenne.

Bibliographie

AUREGAN, Pierre; PALAYRET, Guy. 1997. *L'héritage de la pensée grecque et latine*. Paris: Ellipses, Culture et Histoire.

CAUCANAS, Sylvie; CAZALS, Rémy et PAYEN, Pascal. 2001. *Retrouver, imaginer, utiliser l'Antiquité. Actes du colloque international tenu à Carcassonne les 19 et 20 mai 2000*. Toulouse: Privat.

⁵⁷ Nora 1984, 1987 et 1992.

- CHAPPEY, Jean-Luc, 2002. *La Société des observateurs de l'homme (1799-1804). Des anthropologues au temps de Bonaparte*, Paris: Société des études robespierristes.
- CORNEILLE, Pierre. Réédition 1841 *Cinna, ou la Clémence d'Auguste. Tragédie en cinq actes et en vers, de Corneille Pierre*. Paris: Dezobry, E. Magdeleine et Cie.
- DELAPORTE, André, 1988. *Bergers d'Arcadie, le mythe de l'Age d'Or dans la littérature française du XVIII^e siècle*: Puisseaux.
- DELESSERT, Benjamin-Jules-Paul; GÉRANDO, Joseph-Marie de, 1858. *Les bons exemples: nouvelle morale en action. Ouvrage rédigé avec le concours et publié sous les auspices de MM. le Bon Benjamin Delessert et le Bon de Gérando*. Paris: Didier.
- DUPÂQUIER, Jacques; BIDEAU, Alain et DUCREUX, M.-E. (dirs.) 1984. *Le prénom, mode et histoire. Les entretiens de Malher 1980*. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- FLACELIÈRE, Robert. 1959. *La vie quotidienne en Grèce au siècle de Périclès*. Paris: Hachette.
- FRAISSE, J.-C. 1974. *Philia: La notion d'amitié dans la philosophie antique. Essai sur un problème perdu et retrouvé*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- GÉRANDO (Citoyen), *Discours prononcé par le Citoyen De Gérando de l'Institut National et Membre du Conseil général d'Agriculture, Arts et Commerce du ministère de l'Intérieur, à la séance d'ouverture, le 9 Brumaire an X*. Paris: Société d'encouragement pour l'industrie nationale, Imprimerie Mme. Huzard.
- GÉRANDO, Joseph de, 1800. *Des signes et de l'art de penser considérés dans leurs rapports mutuels* (4 vols.). Paris.
- 1801. Vie du général Louis-Marie-Joseph-Maximilien Caffarelli du Falga lue à la séance de la 2^e classe de l'Institut national, le 12 messidor, an 9.

- 1990. *De la génération des connaissances humaines*, Mémoire de 1802. Corpus des oeuvres de philosophie de la langue française. Paris: Fayard.
 - 1822. *Histoire comparée des systèmes de philosophie, relativement aux principes des connaissances humaines*, Paris: A. Eymery: Rey et Gravier: Aillan. 4 in-8.
 - 1824. *Du Perfectionnement moral, ou de l'Éducation de soi-même*. Paris: A. Renouard.
 - 1827. *De l'éducation des sourds-muets de naissance*. Paris: Méquignon l'aîné.
 - 1847. *Histoire de la philosophie moderne, à partir de la renaissance des lettres jusqu'à la fin du XVIII^e siècle*. Paris: Ladrangé.
 - 1850. *Cours normal des instituteurs primaires ou directions relatives à l'éducation physique, morale et intellectuelle dans les écoles primaires*. Paris: Jules Renouard éditeur.
 - 1855. *Le fabuliste des familles, publié par son fils, Procureur Général près la cour impériale de Metz*. Strasbourg, Veuve Berger-Levrault et fils, C. Reinwald, Libraire.
 - 1994. *Considérations sur les diverses méthode à suivre dans l'observation des peuples sauvages et Mémoire sur le Sauvage de l'Aveyron*, Textes reproduits in J. Copans et J. Jamin, *Aux origines de l'anthropologie française*, Paris: J. M. Place.
- HARTOG, François. 2003. *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris: Seuil.
- HARTOG, François; PAYEN, Pascal. 2007. *Les Autorités. Dynamiques et mutations d'une figure de référence à l'Antiquité*. Grenoble: J. Million.
- MOREL, Octavie. 1846. *Essai sur la vie et les travaux de Marie-Joseph, baron de Gérando*, Paris: Jules Renouard.

- MOSSÉ, Claude. 1989. *L'Antiquité dans la Révolution française*, Paris: Albin Michel.
- NORA, Pierre. 1984-1992, *Les lieux de mémoire*, 3 tomes. Paris: Gallimard.
- PÉTRARQUE. 1996. *Lettre à la postérité*. tr. fr. D. Montebello, Cognac: Le Temps Qu'il Fait.
- RICKLIN, Thomas. 2007, Exempla Docent, *Les exemples de philosophes de l'Antiquité à la Renaissance*. Paris, Vrin, «Études de philosophie médiévale».
- SCHOELL, Théodore. 1896, «Pfeffel et le Baron de Gérando», *Revue d'Alsace*, 1896: 479-497.
- VIOLLET, Catherine; LEMMONIER-DELPY, Marie-Françoise, 2006. *Métamorphoses du journal personnel, De Rétif de la Bretonne à Sophie Calle*, Au cœur de textes, Bruylant-Académie. Louvain la Neuve.
- WACQUE, Françoise. 1999. *Le latin ou l'empire d'un signe XVI-XX^e siècle*, Paris: Albin Michel.

The Antiquity and the Renaissance in Heitor Pinto

António dos Santos Pereira
Universidade da Beira Interior
CHAM – FCSH-UNL/UAç

Preliminary Note

We refer to the different dialogues of *Imagem da Vida Cristã* by the first printed dates, the abbreviations of titles, number of chapter in Latin, and the original *folium* number, as shown below:

1563

1. *Diálogo da Verdadeira Filosofia* (hereafter DVF) or “Dialogue of the true Philosophy” – Three actors: Humanist, Philosopher, and Hermit/Theologian. On the Mondego river, near Coimbra (1563, DVF, fl. 1-88v).
2. *Diálogo da Religião* (DR) or “Dialogue of religious life” – Two actors: Monk dealing with the business of his Order; Portuguese Gentleman. On the Lombardy road (1563, DR, fl. 89-145).
3. *Diálogo da Justiça* (DJ) or “Dialogue of Justice” – Four actors: Citizen, Jurist, Mathematician and Theologian. At the home of the Theologian (1563, DJ, fl. 146-238).
4. *Diálogo da Tribulação* (DT) or “Dialogue of Tribulation” – Two actors (2): Prisoner and Friend, in jail (1563, DT, fl. 238v-309v).
5. *Diálogo da Vida Solitária* (DVS) or Dialogue of Solitary Life” – Three actors (3): Portuguese Pilgrim, Italian Pilgrim and Flemish Pilgrim. On the Piedmont to Savoy road (1563, DVS, fl. 310-406v).

6. *Diálogo da Lembrança da Morte* (DLM) or “Dialogue of the Memory of Death” – Two actors: Father and Son. On the land through Siena/Florence (1563, DLM, fl. 407-478v).

1572

1. *Diálogo da Tranquilidade da Vida* (DTV) or “Dialogue of the Tranquillity of Life” – Three actors: Portuguese Monk, French Monk and Philosopher. At the abbey of St. Victor in Marseille. With 27 chapters (1572, DTV, I-XXVII, fl. 1-229).
2. *Diálogo da Discreta Ignorância* (DDI) or “Dialogue on Learned ignorance/on scientific ignorance” – Three actors: Portuguese Monk, Lyon Friend and Florence Friend, on the Rhone river, near Lyon. With 10 chapters (1572, DDI, I-X, fl. 229v-282).
3. *Diálogo da Verdadeira Amizade* (DVA) or Dialogue of the True Friendship” – Four actors: Portuguese Theologian, Portuguese Jurist, Castilian Physician and Castilian Merchant, in Toledo at a hostel table. With 23 chapters (1572, DVA, I-XXIII, fl. 282v-418v).
4. *Diálogo das Causas* (DC) or “Dialogue of the Causes” – Five actors: Old Citizen, Canon Scholar, Arts Scholar, Theologian Scholar, Theologian Doctor, at the citizen’s home. Spanish university town, perhaps Salamanca. With 25 chapters (1572, DC, I-XXV, fl. 419-540).
5. *Diálogo dos Verdadeiros e Falsos Bens* (DVFB) or “Dialogue of the True and Untrue Goods” – Two actors: Theologian Doctor and a Noble disciple, at home. With 24 chapters (1572, DVFB, I-XXIV, fl. 540v-652v).

Introduction

The fifteenth and sixteenth centuries brought certain splendour to the Peninsula, overshadowing the rest of the planet. The caravels and the galleons gone out of the ports of Lisbon and Cadis, using astronomical navigation, came up with a representation of the world similar to the one we possess today. At the same time, Portuguese technology participated decisively in innovations concerning not only navigation,

but also food, metallurgy, the manufacture of glass and the production of clothes. After the fourteenth century, men travelled more and more safely. Generally, they lived in better conditions, in their homes or in the convents, in larger spaces, with more lighting, and even with food of better quality. For one hundred years, a great part of the commands of the world will be based on the Iberian Peninsula, particularly on the Portuguese and Castilian Royal Palaces. The peninsular cities will not lose out in comparison to the most prosperous and cultured of the time, particularly to the ones situated in the publishing axle of Venice for Lyon, Paris or Basel, to Anvers, as we will see.

In spite of the successive expulsions of the Jews, of the inquisitorial constraints and of the dogmatic crystallization brought by the council of Trent, the Iberian superiority will be unquestionable even as late as the last quarter of the sixteenth century. A certain demographic vitality and a precocious movement of urbanization contributed to a clear success in retaining exclusive dominion of the seas for more than one century. In general, people, money, books and, hence, knowledge, were circulating more, and the learning of languages was becoming a way to make everyday life easier. The peninsular universities were gaining prestige. Of those, we must make special mention of Salamanca, but Coimbra and Évora should also be referred to.

Pinto lived during the First Modernity, the period when the complete edition of the Greek and Latin classical authors was made, after decades of printing of some titles reproducing the best manuscripts and codices in circulation at that time. First in Italy, particularly in Venice, with Aldo Manutius, and later, in Basel, under the fruitful intelligence and persistent work of Desiderius Erasmus, Herwagen and Froben, and also in Lyon, with Francisco Vatablo, Theobaldus Paganus and Sebastien Gryphius, and in Paris, with Jean Petit, Simon Colinaeum, and others, the books possessed what now seems an unquestionable quality. The classical authors were put at the total disposition of the modern intellectual. Heitor Pinto manifested his own interest in the Classical Antiquity directly and indirectly: directly, because the geographic, historic, philosophical and religious themes that he devel-

oped were totally supported on the authors of that time; indirectly, because he understood that the Christian norms of human conduct were anticipated by the propositions of the great philosophers, Socrates, Plato, Aristotle, and Cicero. The moral norms of human conduct were compiled in *Apophthegmata* by Stobaeus, and it can be demonstrated that they were read by Pinto. After that, our monk consulted the synthesis of classical Mythology of Pseudo-Apollodorus, read the translation done by Benedetto Egio of Spoleto or Benedictus Aegius, and so on, as we will see. The easy circulation of information in the time of Heitor Pinto harked back to a similar situation in the Classical Era. Plato and Aristotle would know the Biblical texts before the translation of the Bible from the Hebraic to the Greek (1572, DDI, IX, fl. 275v). However, the atmosphere in which Pinto lived wasn't as favourable to the classical sources as it had been some years before. In order to protect himself from intolerance, he apparently supported his texts more on venerable Bede, Saint Ambrose, Saint Jerome and Saint Paul than on the classics. So, we confirm that he accepted the ideas developed by Pico della Mirandola and his nephew Giovanni Francesco Pico, like a true man of the Renaissance.

1. Classical manuals: authorities and sources

Heitor Pinto made one of the first reviews of the ancient libraries known in Portugal, using for this effect the *Etimologiarum: liber sextus* of Saint Isidore and the *Commentariorum urbanorum* of Rafael Volaterrano. Some of the sources he used are now rare, like the *Enchiridion* of Epictetus, translated from the Greek to Latin (1571, DVA, XXI, fl. 403v). He classified the books and gave them the highest praise, using a somewhat poetic style:

«Such books are like green and fresh meadows, from where the prudent and naive reader gathers agreeable and odorous flowers, of which he makes, to the imitation of the industrious bee, honeycombs of sweet and tasty honey in the beehive of his soul.

(Such books) are like a few pleasant and delightful loaded orchards of beautiful and healthy fruits for nourishing the spirit.

(Such books) are a few gracious and rich beaches of the Orient, where are created and curdled the precious pearls of the sentences, examples and notices and documents with which the devout soul is adorned» (1572, DDI, IV, fl. 247v-248).

He makes a comparison between these books and others which, he points out, are the ones which are read the most: «The profane books of obscene loves and delights and dishonesties and excitations of sins» (1572, DDI, IV, fl. 248v).

On a first observation, it seems that Pinto has read all classical authors directly. But we must consider that, to further his knowledge, he also made use of handbooks, not only ancient, but the most recent as well. He had at his disposition both the *Antiquitates Rerum Humanarum et Divinarum* of Varro and one of many editions of Lactantius Firmianus' *Opera* or *Divinarum Institutionum Libri VII*, which he referred to for mentioning Anaxagoras (1572, DTV, XII, fl. 59), for remembering the sentence of Delphos (1572, DTV, XVI, fl. 82 and 1572, DVA, XIII, 352v), for finding the truth (1572, DC, XV, fl. 486) and for symbolizing the viper's bite (1563, DLM, III, fl. 426v). He also referred to the *Corpus Hermeticum* on the translation of Ficino (1572, DVFB, II, fl. 547-547v) for a variety of things. He accessed the *Opera* of Decimus Magnus Ausonius at the library of Diogo de Murça, for referring to some of the seven sages, such as Pitacco (1563, DJ, V, fl. 193v e 1563, VI, fl. 202v), Demetrius of Falera (1563, DVS, IV, fl. 338v e 1572, DDI, IX, fl. 275v), Bias (1572, DVFB, XI, fl. 585) and Cleobulus (1572, DVFB, XIV, fl. 598).

Near the end of the Roman Empire, a collection of extracts was done by Stobaeus under the title *Apophthegmata ex Variis Autoribus* or *Sententiæ ex thesauris Græcorum delectæ, quarum autores circiter ducentos et quinquaginta*. Through it, Pinto refers to Solon

(1572, DC, XVIII, fl. 505), Aristotle (1563, DVS, IX, fl. 382v e 1572, Prologue), Democritus (1572, DTV, VII, fl. 31v; 1571, DVA, XVI, fl. 367v), Aristide (1572, DTV, XXIII, fl. 206v), Diogenes (1572, DVA, XI, fl. 337), Epictetus (1572, DC, X, fl. 466), Alexander (1572, DC, XIX, fl. 506), Herodotus (1572, DVFB, II, fl. 545v), Cleanthes (1572, DVFB, XI, fl. 585v), Euripides (1572, DVFB, XV, fl. 601) and others (1572, DVFB, VII, passim). Nevertheless, the manual to access the ancient authors was the work, in several volumes, of Joannes Annius Viterbensis, or Giovanni Nanni, called *Auctores vetustissimi*, printed in Rome (1498) by Eucharius Silber, in Paris (1512) by Ioanne Paruo and Iodoco Badio, in Anvers (1552) under the long title *Antiquitatum variarum (...) Contentorum in aliis voluminibus Liber primus. Institutionum Anniarum de aequiuocis Liber II... Vertumniana Propertii Liber III... Xenophontis Aequiuoca liber IIII... Fabii Pictoris de aureo saeculo liber V... Myrsili liber VI... Catonis fragmentum Liber VII... Itinerarii Antonini fragmentum Liber VIII... Sempronii de Italia Liber IX... Archilochi de temporibus Liber X... Metasthenis Liber XI... De Hispaniis Liber XII... De Chronographia Etrusca Liber XIII... Philonis Liber XIII... Berosi liber XV... Manethonis Liber XVI... Anniarum XL quaestionum Liber XVII...*, and consulted by Pinto (1563, DVS, IV, fl. 343; 1563, DVS, IX, 400v and 1572, DVFB, VI, fl. 563v).

Some years before the monk of the Order of Saint Jerome visited Rome, there had been printed the *Bibliotheces: sive De Deorum Origine Graece, quam Latine, libri tres* of the Pseudo-Apollodorus, translated by Aegius (1555), and referred to by Pinto (1572, DVFB, XIX, fl. 617). Another source used by Pinto, precious to the understanding of the mysteries and the classical myths, was the treatise of the Neoplatonic philosopher Iamblichus, *De Mysteriis Aegyptiorum, Chaldaerum, Assyriorum* (1563, DF, II, fl.18), printed in Venice (1497 and 1516) and in Rome (1556), and which had also been used by Nostradamus. Also known in the sixteenth century as a common manual of mythology was the work of Fabius Planciades Fulgentius,

printed in Milan (1498) under the title *Enarrationes Allegoricae Fabularum*, in Augsburg (1521) as *Mythologiarum*, and in Basel (1535) as *Mitologiarum Libri Tres*. Pinto had accessed this work in the Basel edition (Herwagen 1535), found today in the Biblioteca Nacional of Portugal, but which, as *De Fabulosis Narrationibus Liber I*, of Palaephatus, was then in the library of Diogo de Murça (1572, DTV, XI, fl. 55 e XV, fl. 73v and XXVII, fl. 228; 1572, DC, XI, 465v).

Among the authors of reference for Heitor Pinto we must remember Pero Mexia, whom he knew personally and who practiced also the dialogue genre, and whose *Silva de varia lecion*, printed in Anvers (1555), Pinto refers to, after naming a long list of classical authors (1572, DC, III, fl. 431v).

Nevertheless, Pinto's knowledge is based much more on the Greek and Latin authors than on the manuals about them. The Biblioteca Nacional of Portugal preserves today the best editions of the first half of the sixteenth century, printed in Venice, Paris, Florence, Basel, Lyon, Frankfurt and Leuven. The geographical themes were in fashion at the time of Pinto. He had at his disposition Strabo (1563, DJ, VII, fl. 213v; DT, V, fl. 281; DVS, II, fl. 323; 1572, DTV, XIV, fl. 66v; DTV, XVI, fl. 81v; 1572, DDI, III, fl. 241v; 1572, DVA, X, fl. 328v; 1572, DC, III, fl. 431v), whose *Geographica* or *De situ orbis libri* was printed in Greek as well as in Latin in the principal centers of printing: Basel (1539), Tarvisii (1480) and Venice (1472, 1495, 1510, 1516).

Heitor Pinto had a real passion for History, and there was no historian before him whom he refused to read. The most modern editions of the classics and the most expert commentators arrived at the Monastery of Santa Maria de Belem, in Lisbon. That is to say that he had with him the old Greek Herodotus just as much as the renaissance Italian Valla, or his contemporary Wolfgang Lazius (1572, DC, I, fl. 422v). Pinto refers to the Greek historian in the dialogue of the memory of death (1563, DLM, fl. 413v) and he cites *History*, book II, (1563, DR, fl. 138), book III (1572, DVA, X, 328v), book IV (1572, DVA,

IV, fl. 301v) and book V (1563, DLM, fl. 451; 1572, DC, XVI, fl. 494v). The Cologne (1537) edition of *History* was at Santa Maria de Belém. Pinto compares Herodotus and Plutarch at times (1572, DVA, IV, fl. 301v; 1572, DC, XIII, fl. 478; DVFB, VI, fl. 563v; 1572, DVFB, XIX, fl. 617). For him, Xenophon is one of the most considered ancient historians (1563, DVF, I, fl. 8; DJ, V, fl. 193v; DT, V, fl. 278; DLM, VI, fl. 454 and 1572, DTV, XXIII, fl. 206v; 1572, DVA, XIII, fl. 348; 1572, DVFB, XIX, 619v). He could be consulted at the library of Diogo de Murça, were there were two editions, one in Greek and one in Latin, of *Commentariorum Libri Quatuor* (Lovanii, 1529), found today at BNP. But Pinto refers also to *Oeconomicus* and *De Lacedaemoniorum Republica* (1572, DC, XXIII, fl. 529). When he talks about the profound thought and large eloquence of Xenophon, Pinto refers to Raphaele Maffei Volaterrano, whose *Commentariorum Urbanorum (...) libri* he consulted, most certainly in the Paris (1515) edition. Volaterrano included the treatise *Oeconomicus* of Xenophon, which is very important to anthropological (1563, DVS, VI, fl. 354v) and political (1572, DTV, VIII, fl. 35v; 1572, DDI, VI, fl. 261v) questions. In it, the significance of human knowledge is established: the same things are considered wealth or not wealth according to whether a man knows or does not know what use to make of them. He refers also to *Geografia* when he talks about charity (1572, DTV, XVIII, fl. 90v) and later, in 1577, in *Divinum Vatem Nahum Commentarii*, in the dedication to D. Jorge da Silva (Pinto 1579). Socrates' words about wealth, in the first pages, value definitively the intelligence and the will of the man.

Another historian who is important to the humanist author is Polybius, in the translation of *Historiarum Libri Priores Quinque* by Nicolaus Perottus. Heitor Pinto refers to his remembrance of the battle of Cannae (1572, DVFB, XVIII, fl. 612v). However, more than through Polybius, Pinto refers to the Antiquity through Titus Livius (1563, DJ, fl. 164-164v, 1572, DVA, XI, fl. 334v; 1572, DC, I, fl. 422v; 1572, DC, XIII, fls. 474-474v; 1572, DVFB, XVII, fl. 608; 1572, DVFB, XVIII, fl. 612v; 1572, DVFB, XX, fl. 624; 1572, DVFB, XXI, fl. 628v).

He cites the *Decades* of Livius, which he could read as well in Latin as in Castillian or in French, under the short title of *Ab Urbe Condita*, in *In Divinum Vatem Nahum Commentarii* (1577) also in the dedication to D. Jorge da Silva. About the foundation of Rome, he consulted Dionisius of Halicarnassus, *Origine Urbis Romae et Romanarum Rerum Antiquitate, Insignes Historiae, In XI Libros Digestae* (1572, DC, XIII, fl. 474v).

The exemplar character of the historical facts, of the political decisions, and of the life choices of the classical personalities, imposed consideration of the civil war to our monk. He did that in referring to *De Bellis Civilibus* of Apianus Alexandrinus (1572, DC, I, fl. 422). It is possible that he read the edition of Lyon (1551) and not the edition of the fifteenth century. He used the Roman historian Quintus Curtius Rufus's *De rebus gestis Alexandri Magni* frequently, with various printings in Spanish, Italian and English (1563, DVS, IX, fl. 382 and 1572, DVA, XIX, fl. 391v; 1572, DC, XXIII, fl. 526v). Pinto had at his disposition at the library of Diogo de Murça the *Bibliothecae historicae* of Diodoro Siculo, and used it extensively (1563, DJ, V, fl. 191 and 1563, DVS, IV, fl. 342v; 1572, DC, III, fl. 431v; 1572, DDI, VIII, fl. 271; 1572, DC, XVIII, fl. 500v; 1572, DVFB, VI, fl. 563v). Another repeatedly used source is Aelius Herodianus, *Historiarum Libri Octo*, of which he refers books five (1572, DVFB, XIV, fl. 598) and six (1572, DTV, XXI, fl. 200).

Heitor Pinto frequently used the work that would be printed as *Scriptores Historiae Augustae*, with the biographies of the roman emperors elaborated by Aelius Spartianus (1572, DC, XXIII, fl. 527v), Vulcacius Gallicanus, Aelius Lampridius, Trebellius Pollio, and Flavius Vopiscus (1572, DC, XXII, fl. 24; 1572, DVFB, XIX, fl. 620v). He accessed also *Vitae XII Caesarum*, which had a lot of printed versions, one of them by Erasmus. Nevertheless, the monk had studied, at Santa Maria de Belem, the roman history elaborated by Publius Cornelius Tacitus, printed at Basel (1533) under the title *Anna-*

lium ab excessu Augusti... siue Historiae Augustae... libri sedecim qui supersunt (1572, DC, III, fl. 431v; 1572, DC, IX, fl. 454v; 1572, DC, XI, fl. 467v; 1572, DC, XX, fl. 515v; 1572, DVFB, XII, fl. 588v; 1572, DVFB, XIX, fl. 617; 1572, DVFB, XXIV, fl. 444v). About the facts of the life of Julius Caesar, he invokes Velleius Paterculus, *Historiae romanae duo volumina*, as well as Suetonius Tranquillus (1572, DTV, XIII, fl. 63v, XIX, fl. 97; 1572, DVA, XIX, fl. 392; 1572, DC, I, fl. 421v; 1572, DC, XX, fl. 515v; 1572, DVFB, VI, fl. 563; 1572, DVFB, IX, fl. 577v; 1572, DVFB, XII, fl. 587; 1572, DVFB, XVI, fl. 604; 1572, DVFB, XVIII, fl. 611v) and Aelianus' *De varia historia libri XIII* (1563, DVS, IX fl. 383v; 1572, DTV, XXIII, fl. 207v; 1572, DDI, VI, fl. 261v; 1572, DVA, IV, fl. 301v; 1572, DVA, XI, fl. 337; 1572, DVA, XII, fl. 344v; 1572, DVFB, IV, fl. 555).

Of the Roman historians, he also uses Trebellius Pollio (1563, DVS, V, fl. 345v) and particularly Dio Cassius Cocceianus, about the life of Adrian (1563, DVS, I, fl. 312v; 1572, DC, IX, fl. 455v), the life of Caligula (1572, DVFB, XVI, fl. 604), numismatic (1572, DC, I, fl. 422v; 1572, DC, XI, fl. 467v) and other themes. From Salustius, Pinto refers to *De Bello Jugurthino* (1572, VA, IV, fl. 300v) and *De Bello Catilinario* (1572, DC, XIII, fl. 476v). Obviously, he does not forget *Virgilius cum Commentaries*, printed in Venice (1519) and accessed in the library of Diogo de Murça (1572, DVA, X). With Sextus Aurelius, he confirms Nero's life's facts of incest and matricide (1572, DVFB, XII, fl. 587). From Eutropius, he uses a manual of Roman History, *Breviarium historiae romanae* (1563, DVS, V, fl. 344v; 1572, DC, I, fl. 421v; 1572, DC, XX, fl. 515v; 1572, DVFB, VI, fl. 563; 1572, DVFB, IX, fl. 577v; 1572, DVFB, XII, fl. 589; 1572, DVFB, XVIII, fl. 611v; 1572, DVFB, XXIV, fl. 641v), translated soon to Italian (1544), Spanish (1561) and English (1564). With Procopius (1572, DDI, V, fl. 225), the last great historian of the Antiquity, Heitor Pinto comes near the moderns, Crinito, Volaterrano, Baptista Fulgoso and Ravisio (1572, DVFB, XVI, fl. 604).

Nevertheless, Plutarch is surely Pinto's favourite reference when it comes to looking at history as a source of morality. During the fifteenth

century, the Greek historian was translated and had notable influence, namely on political and pedagogical thought. It was during the sixteenth century that Erasmus gave us a better, more complete image of this author, with the explanations and translations of his works to Latin. Plutarch's predilection of Erasmus was continued by Pinto. Erasmus joined Plutarch in Pinto's preferences, in addition to Francesco Petrarca, Cicero, Seneca and Horatius. Pinto frequently refers to the *Parallel Lives* of Plutarch, to confirm the sentences of Homer (1572, DVFB, XIX, fl. 617v), Socrates (1572, TV, V, fl. 19), Euripides (1563, DVF, II, fl. 18v e DLM, V, fl. 450), Alexander the Great (1563, DVF, III, fl. 30), Cassius (1572, DC, II, 424v) Cato (1563, DVR, II, fl. 98v), Cesar (1563, DJ, fl. 167 and 1572, DTV, XIII, fl. 62), Cipio (1572, DTV, XIII, fl. 60), Demosthenes (1563, DJ, V, fl. 192v; 1572, DC, XXIII, fl. 323), Menander (1563, DVS, II, fl. 319; DLM, V, fl. 450; 1572, DC, XIX, fl. 508), Sila (1563, DVS, III, fl. 323), Solon (1563, DVS, IX, fl. 382), Marcus Antonio (1572, DDI, III, fl. 241v), Brutus (1572, DVA, X, fl. 330v), Ancurus (1572, DVA, XI, fl. 334-334v) Epaminondas and Aristides (1572, DVFB, XIX, fl. 616v), Marcus Curcius (1572, DVFB, XX, fl. 623v-624), and Fabricius (1572, DVFB, XXI, fl. 627). He refers to Plutarch's precious works *De liberis educandis* (1563, DVS, VIII, fl. 368v; 1572, DTV, XIII, fl. 60 and 1572, DDI, I, fl. 232v; 1572, DC, XIII, 475v; 1572, DVFB, V, fl. 557); *De Tranquillitate animi* (1563, DT, I, fl. 239 and DVS, IV, fl. 339), which he translates as the *Book of a placid soul* (1572, DTV, V, fl. 19v and 1572, TV, X, fl. 49); The *Apophthegmata* (1572, DTV, V, fl. 21; VIII, fl. 35 and 1572, DDI, I, fl. 232; 1572, DVA, IV, fl. 301; 1572, DVA, XV, fl. 362; 1572, DVFB, VII, fl. 568; 1572, DVFB, X, fl. 578v; 1572, DVFB, XIX, fl. 618v-619); *Symposiaca* (1572, DC, XIII, fl. 477); and *Problemata* (1572, DC, XIII, fl. 474v and 476v). This last work gave him the whole argument for the "Dialogue of Causes". He certainly also read, by this sage, historian and philosopher, a *Treatise of Nobility* (1572, DVFB, XV, fl. 601), and, perhaps, *Pro Nobilitate*, the pedagogical text that he had consulted at Lyon.

Besides the *Parallel Lives* of Plutarch, Pinto uses *De vita et moribus philosophorum libri X* of Diogenes Laertius, which was printed extraordinarily in late fifteenth century and in the first half of the sixteenth, and seems an authentic philosophical dictionary (1563, DLM, VII, fl. 465v; 1572, DTV, XIII, fl. 60; 1572, DDI, I, fl. 232; 1572, DVA, II, fl. 293v; 1572, DVA, IV, fl. 300; 1572, DVA, X, fl. 331; 1572, DVA, XV, fl. 360; 1572, DC, XIII, fl. 475v; 1572, DC, XIV, fl. 480v; 1572, DC, XVIII, fl. 501v; 1572, DC, XX, fl. 512; 1572, DC, XXII, fl. 525; 1572, DVFB, VII, fl. 568; 1572, DVFB, XIII, fl. 594v; 1572, DVFB, XIV, fl. 596; 1572, DVFB, XVIII, fl. 612). Pinto accessed this work in the library of Diogo de Murça to complete biographical information and to confirm his philosophical assertions.

From the Antiquity to the Renaissance, the biographical genre was never out of fashion, associated to the proverbial type, which came in conclusion to add sense to the facts. With *Facta et Dicta Memorabilia*, of Valerius Maximus, Pinto confirms the sentences and the histories of life (1563, DT, V, fl. 281; DVS, IV, fl. 339v; DLM, V, fl. 451; 1572, DTV, V, fl. 19v; XXI, fl. 109; XXIII, fl. 206v; 1572, DVA, IX, 323v; 1572, DVA, X, fl. 328v; 1572, DVA, XIX, fl. 393; 1572, DC, XVI, fl. 494v; 1572, DC, XXIII, fl. 528; 1572, DVFB, XVIII, fl. 614v; 1572, DVFB, XIX, fl. 616v and 1572, DVFB, XXV, fl. 646).

With the grammarian Aulus Gellius, Heitor Pinto introduces in Portuguese culture the subject of the meetings of scholars, as Rodrigues Lobo will do later. Our friar frequently takes up the maxims of *Noctes Atticae* or *Noctium Atticarum* (1563, DVF, I, fl. 5; DJ, V, fl. 191v; DT, V, fl. 274; DLM, VII, fl. 465v; 1572, TV, X, fl. 46v; 1572, DVA, II, fl. 293v; 1572, DVA, XII, fl. 342; 1572, DVA, XIX, fl. 392; 1572, DC, VII, fl. 448v; 1572, DC, XIII, fl. 474; 1572, DC, XV, fl. 485; 1572, DVFB, XIX, fl. 618; 1572, DVFB, XXI, fl. 627) and, by him, he detaches the works of other authors as *Symposiakon Problematon* of Plutarch, that we present above (1572, DC, XXII, fl. 522).

Cicero completes the roll of Pinto's preferences. Pinto admired him not only because of his eloquence, but also «as the best Latin philosopher of his time» (1563, DVS, I, fl. 315v and II, fl. 324). By him, he uses *De Finibus Bonorum et Malorum* (1572, DTV, VII, fl. 31; 1572, DDI, VIII, fl. 271); *De Officiis* (1572, DDI, I, fl. 232; 1572, DVFB, X, fl. 585v; 1572, DVA, II, fl. 293v; 1572, DVA, X, fl. 328v; 1572, DC, XIII, fl. 476v; 1572, DVFB, XXI, fl. 627), *De Legibus* (1572, DVA, II, fl. 293v), *De Amicitia* (1572, DVA, XIII, fl. 293v, XIII, fl. 348), *Tusculanae Disputationes* (1563, DLM, V, fl. 450, 451v; 1572, DVFB, XVIII, fl. 614v), *Paradoxa* (1572, TV, XIII, fl. 60), *De Oratore* (1563, DJ, IV, fl. 176v; 1572, DVA, XV, fl. 365v) *Orationum volumen* (1572, DVFB, XIV, fl. 598v). Pinto refers also to *Epistolae ad Atticum* (1572, DC, XVI, gl. 493v) and accessed *Pro A. Licinio Archia poeta oratio* (1572, DVFB, XIX, fl. 617v.) In order to prove that virtue is more important than the glory of the nation, Pinto refers to *De Senectute* (1572, DVFB, XIX, fl. 618). The treatise *De Officiis* continued to provide a true educational program.

To Heitor Pinto, Seneca is, like Plutarch and Cicero, a paradigm of explanation of ideas, especially about ethical and anthropological matters: to be born, to live and die well. The Portuguese Monk refers to the works of Seneca, which he had read at the library of Diogo de Murça, certainly in the edition printed at Basel (1536/1537), and found today at the BNP. He mentions *De Vita Beata* and the *De Tranquillitate vitae libri duo*, printed in Lyon (1543), but it is possible that he had read the Spanish translation under the title of *Dela Vida Bienaventurada* printed with other works in Anvers (1551) (1563, DVS, II, fl. 322 e 325). Pinto refers also to the epistles of Seneca, particularly to the one that describes how to die well (1563, DLM, I, fl. 413) and another one directed to Lucilius and printed in Rome and Paris (1475) (1563, DVF, fl. 19; 1572, DC, XIII; 1572, DC, XXIII; 1572, DVFB, X, fl. 578; and XXI, fl. 627). There was also a manifest disposition to use *Proverbia* (1572, DVA, XIII, fl. 347v), translated in Spanish and printed in Seville (1528 and 1535) and in Anvers (1552), and *De Clementia*, by the same author, which Calvin had commented.

We can say that, for Heitor Pinto, Philosophy is a profession. Obviously he collected all available information in various authors about Thales of Miletus, Socrates, Plato, Laertius, Valerius Maximus and particularly he read Xenophon of whom he cites *Apologia* in place that confirms the innocence of Socrates (1572, DTV, XXIII, fl. 206v and 1572, DVFB, XIX, fl. 619v) and still *Symposium*, where he refers to the case of Antisthenes who left the mastery of rhetoric to devote to Moral Philosophy (1572, DDI, III, fl. 250). He refers to the dialogues of the *Republica* frequently (1572, DVFB, XIX, fl. 619v). He accessed Plato's and Aristotle's texts from the cardinal Bessarion (1572, DC, XX, fl. 509v), whom he quotes: *Quae hoc in volumine tractantur Bessarionis Cardinalis Niceni, & Patriarchae Constantinopolitani in calumniatore Platonis libri quatuor... Eiusdem correctio librorum Platonis de legibus Georgio Trapezuntio interprete... Eiusdem de natura & arte aduersus eundem Trapezuntiu tractatus ad modum... Eiusdem Metaphysicorum Aristotelis xiii librorum tralatio. Theophrasti Metaphysicorum lib. i... Index eorum omnium...* Pinto refers to *Corpus Aristotelicum* frequently: to *Liber Ethicorum* (1572, DVFB, II, fl. 548; III, fl. 551v; IV, fl. 554; XII, fl. 588), to *Physicorum... Seu De Naturali auscultatione, libri octo*, which he had at his disposition in the library of the monastery of Santa Maria de Belem (1572, DC, III, fl. 433v), namely *De Caelo* and *De Mundo* (1572, DC, XX, fl. 511); to some books of the *Organon* as *Analytica Posteriora* (1572, DC, XXII, fl. 525); to the *Ars Rhetorica* (1572, DC, XIX, fl. 508). In the library of the Monastery of Santa Maria de Belém in Lisbon, Pinto had at his disposition almost all the works of Aristotle in the edition of Theobaldus Paganus, printed in Lyon (1554), but he accessed also other editions, like that of Jean Petit, printed in Paris (1510), at the library of Diogo de Murça.

The historic authorities that Pinto used to confirm his assertions form a never-ending list. Curiously, he supports the Antiquity referring first to Flavius Josephus as one of his favourite authors and only to Eusebius and others after (1572, DVFB, XIX, fl. 617). The work of

the Jewish historian, *De Antiquitatibus*, that he refers to (1572, DDI, III, fl. 243v; 1572, DVFB, XVI, fl. 604), was translated in Spanish soon at Seville and in Italian. Nevertheless, Flavius Josephus is important to Pinto because of his apologetic work *Contra Apionem libri II* (1572, DDI, IX, fl. 274v; 1572, DVFB, XIX, fl. 617).

Another long and positive perspective of the world was coming to a larger public in an Italian translation of Caius Julius Solinus, *Delle Cose Marauigliose del Mondo*, printed in Venice (1557). Pinto read it in Latin (1563, DLM, V, fl. 450v), in the monastery of Santa Maria de Belém, under the long title *Rerum Toto Orbe Memorabilium Thesaurus Locupletissimus. Huic ob Argumenti Similitudinem Pomponii Melae de Situ Orbis Libros Tres, Fide Diligentiaque summa recognitos, adiunximus. Accesserunt his praeter noua scholia, quae loca auctoris utriusque obscuriora copiose passim illustrant, etiam tabulae geographicae*, printed in Basel (1538) and found today in the Biblioteca Nacional of Portugal.

However, Pinto had known the *Description of the World* of Pomponius Mela, and the *Commentariorum urbanorum* of Raphaelae Maffei Volaterrano, another encyclopaedic source he refers to in matters of anthropology (1563, DVS, VI, fl. 354v), though it also contains matters of geography, astronomy, mathematics and natural philosophy.

From a religious perspective, there is no doubt that Pinto had the Bible always upon his work table, as well as a group of works by intellectual Portuguese figures. Pinto was the contemporary of many Antiquity scholars, unparalleled in Portugal: Álvaro Gomes, António de Gouveia, Jerónimo Cardoso, Pedro Nunes and others. He accessed the manuscripts of the authors of his time, such as Álvaro Gomes, professor of the universities of Paris, Coimbra and Salamanca, author of *De Conjugio Regis Angliae* and *Tratado da Perfeição da Alma*. The later had a great influence on *Imagem da Vida Cristã*, as demonstrated by Artur Moreira de Sá (Gomes 1550: XXXV-XXXVI). From Jerónimo Cardoso, he read *Libellus, De terra motu, De vario amore*

aegloga, De disciplinarum omnium laudibus Oratio (Coimbra, 1550); *Elegiarum liber II* (Lisboa, 1563), and the posthumous edition of *Dictionarium latinohispanicum et vice-versa hispanico latinum cum adagiorum feré omnium iuxta seriem alphabeticam perutili expositione, ecclesiasticorum etiam vocabulorum interpretatione* (Coimbra, 1570).

For scholarly themes, rhetoric in particular, Pinto uses the manual, common since the first century of the Christian Era, that was done by Quintilian: *Institutionum oratoriarum libri duodecim: summa cum diligentia tum iudicio ad castigatissima quaeque exemplaria recogniti. Eiusdem Declamationum liber* (1563, DLM, V, fl. 451 and 1572, DVA, IV, fl. 300v).

Even in support of the moral questions, Pinto's references are from Natural History: Oppianus and Plinius appear in the first folia of *Imagem da Vida Cristã*. Pinto read the poem *De Piscibus*, translated from the Greek, in the library of Diogo de Murça, as well as the *Historia Naturalis* of Plinius the Elder. The work of Oppianus deserved the interest of the French humanist Jean Bodin and of the Castilian Luis de Leon. It appeared in Greek in the library of the University of Salamanca, in the form of a fourteenth or fifteenth century's manuscript. One of the most referenced of Roman authors is Plinius the Elder. Pinto cites the second book (1572, DVFB, IV, fl. 554), the seventh (1563, DVS, IV, fl. 340; DLM, VI, 451v; 1572, DDI, III, fl. 241v; 1572, DVA, XIX, fl. 391v; 1572, DVFB, I, fl. 542v), the eighth (1572, DVA, XII, fl. 344), the ninth (1563, DVF, I, fl. 4v), the tenth (1563, DT, IV, fl. 270v and 1572, DVA, XII, fl. 345), the sixteenth (1563, DT, IV, fl. 270v), the twenty-third (1572, DC, XXII, fl. 524v), the thirty-third (1572, DC, VI, fl. 443v), and the thirty-fifth (1572, DDI, III, fl. 241v; 1572, DVFB, I, fl. 543) of the *Historiae mundi libri XXXVII, denuo ad vetustos codices collati, et plurimis locis emendati, ut patet ex adiunctis iterum que auctis Sigismundi Gelenij Annotationibus. In calce operis copiosus Index est additus*, which he read in the Monastery of Santa Maria de Belém in Lisbon or in the Monastery

of Pena in Sintra, on the edition of Basel (1549). From that work, he got to know Anaxarco (1563, DVF, V, fl. 47v-48). Another important source and model of work is *Saturnalia* of Macrobius (1563, DVF, I fl. 5; 1572, DC, VI, fl. 443v; VII, fl. 449; and XIX, fl. 505v).

Literary figures like Euripides, who deserved the translation to Latin by Erasmus, were well known in Portugal and by Pinto in the sixteenth century (1572, DC, XXIII, fl. 526v). Our author refers to *Orestes* and *Andromaca* (1572, DVA, II, fl. 526v), *Hecuba* and *Heraclide* (1572, DVFB, XV, fl. 601). He read this in the Aldine edition of 1503 that Diogo Mendes de Vasconcelos had given to the Convent of Cartuxa de Evora and reposes today in the BNP, joining seventeen tragedies: *Hecuba*, *Orestes*, *Phoenissae*, *Medea*, *Hippolytus*, *Alcestis*, *Andromache*, *Supplices*, *Iphigenia i Aulide*, *Iphigenia in Tauris*, *Rhesus*, *Troades*, *Bacchae*, *Cyclops*, *Heraclidae*, *Helena*, *Ion*. Pinto remembers also the *Odes* (1572, DVA, XIV, fl. 358v; 1572, DC, XIX, fl. 508) and *Epistles* (1572, VA, XIX, fl. 392) of Horace (65-8 BC). The mythical narratives were very well known by Heitor Pinto who, for example, regarding the viola of Amphion invokes, besides Apollonius of Rhodes, Antimenes and Pherecydes (1572, DC, II, fl. 425).

He read almost everything that he could have access to in his time, including some authors who are lesser known today, such as Albius Tibullus, by whom he remembers *Elegies* (1563, DVS, IV, fl. 339v), perhaps those issued in Lyon (1559). Pinto remembers also Nigidius Figulus (1572, DC, XVIII, fl. 500v) and Cassius Maximus Tyrius, eclectic thinker and pioneer of the Neoplatonists. He refers to his *Sermones* (1572, DC, XI, fl. 466; 1572, DVFB, VIII, fl. 571; 1572, DVFB, XIV, fl. 596) whose printing had a remarkable success in 1557, in various editorial centers. From the Stoic Phornutus Lucius Annaeus, he remembers *Natura Deorum* (1572, DC, XXIII, fl. 526). Pinto knows also Vitruvius (1563, DJ, II, fl. 162 and 1572, DVFB, XI, fl. 585v) and Galenus (1572, DVA, XIX, fl. 389v).

Heitor Pinto's qualification of sources/figures

Sources/Figure	Qualification	Location
Anaxagoras	«Excellent Philosopher»	1563, DVF, I, fl. 8
Apelles	«Prince of painters»	1572, DVFB, XIX, fl. 617v
Aristides	«Sage»	1572, DVFB, XIX, fl. 619
Aristotle	«The most eminent of the pagan philosophers»	1572, DDI, V, fl. 254v
Cicero	«Peak of the Latin eloquence and the best of the Latin «philosophers of his time»	1563, DVS, I, fl. 315v e II, fl. 324
Demosthenes	«The eloquent»	1572, DVFB, XIX, fl. 619
Phidias	«The prince of the sculptors»	1572, DVFB, XIX, fl. 617v
Epaminondas	«The prince of the philosophers»	1572, DVFB, XIX, fl. 616v
Epictetus	«Excellent stoic»	1572, DVA, XXI, fl. 403v
Flavius Josephus	«Grave writer»	1572, DDI, IX, fl. 274v
Hermolaus Barbarus	«Erudite and discreet»	1572, DC, XV, fl. 487
Hippocrates	«The prince of the Medics»	1572, DVFB, XIX, fl. 617v
Homer	«The prince of the Greek poets»	1572, DVFB, XIX, fl. 617
Vatican Library	«Treasure of antic preciousness»	1572, DVA, XIX, fl. 391
Pindar	«Excellent style»	1572, DVFB, XIX, fl. 616
Plato	«High»	1572, DDI, VIII, fl. 171
Pomponius	«Notable legal adviser»	1572, DC, XV, fl. 487
St. Hieronymus	«Breast and receptacle of wisdom»	1563, DVF, II, fl. 20v
St. Thomas of Aquino	«Prince of the scholastic doctors»	1563, DVS, IX, fl. 396
Socrates	«Excellent»	1572, DVFB, XIX, fl. 619
Themistocles	«Greek light»	1572, DVFB, XIX, fl. 619
Titus Livius	«The best of the historians»	1572, DVFB, XIX, fl. 618
Ulpianus	«Notable legal adviser»	1572, DC, XV, fl. 487
Virgilius	«The best poet»	1572, DVFB, XIX, fl. 618

2. Classical forms, genres and themes: the obsession with the true and good conduct

It would seem that being a sage was the condition for someone to become part of one of Pinto's dialogues. He said that «a learned man who talks is a sweet music to the spirit» (1563, DVR, I, fl. 317). The use of the dialogue form for the exposition of ideas suggests a parallel with

Plato, Cicero, Macrobius and others, up to Fenelon, a great preacher who also favoured the dialogue and lived two hundred years after Pinto. The Portuguese classics of the seventeenth and the eighteenth centuries are also good examples: Francisco Rodrigues Lobo, Francisco Manuel de Melo and Teodoro de Almeida. In *Phaedrus*, Plato gives ascendancy to oral speech because of its adequateness for reflection, as opposed to passivity or simple reproduction. The roman world followed the founder of the Athens Academy, using the dialogue form even in the poetry genre. The Philosopher justified choosing that style because it was the best way to show what happens in the souls of the speakers, to defend their own perspectives or to attain knowledge.

The most important authors of the Western Culture have used that same device in texts that have been, at times, dramatized or illustrated (Brantley 2007). We can suppose that one of the figures represents the author, and its commentaries have a particular authority. The reinstatement, in Renaissance, of the ancient Greek genres, brought with it a plurality of literary expressions, sometimes in a single author, never seen before. Pinto refers to all poets. The heroic poems, the *Iliad* and the *Odyssey* of Homer, and the roman epic, Virgil's *Aeneid*, were multiplied in numbers that were never imagined. Naturally, Pinto refers to Homer as «The Prince of Greek poesy» (1572, DVFB, XIX, fl. 617).

From Antiquity until the Early Renaissance, the sages tried to demonstrate the way of the true and good life: Socrates, Plato, Aristotle, Cicero, Seneca and so on. However, Pinto presents a paradigm of a philosopher who is at the same time a pilgrim, a prophet and a saint, the savant who not only wants to share his knowledge of what is true but also live a life that is the realization of that. One of the best examples was the one written by the sophist Flavius Philostratus and printed in Florence (1549) with the title *De Vita Apollonii Tyanei, Scriptor Luculentus a Philippo Beroaldo Castigatus* (1563, DVS, IX, fl. 400v-401; 1572, DTV, XXVII, fl. 227). And this is what happened in the sixteenth century with the monk Heitor Pinto. The pilgrimage is itself a classical theme, as we can see in *Argonautica* of Apollonius of Rhodes, which Pinto would have read at D. Teotónio de Bragança's library, in the edition of Venice (1521), and which he refers to when he

puts love in the beginning of the world (1572, DVA, XXIII, fl. 413) and symbolizes the harmony of the republic in the sounds of a guitar (1572, DC, II, 425). Love and harmony, justice and peace, are not only classical themes, they are also recommendations to his contemporaries.

The understanding of the Christian God by the classic philosophers, received, before the developments of the medieval and scholastic theology and the apologetic genre, in the translation of Lactantius Firmianus by Ficino, had formed also the thought of Pinto. The monk of Saint Jerome developed an assumed theosophy through the Hermit figure in the first of his dialogues, integrating the Greek philosophical anthropology with the Christian Soteriology, concluding that man partakes of the divine nature. Despite the static perspective of Saint Thomas on human nature, with a body and a soul, that Pinto did not want to confront, it seems to us that there was the influence of Neoplatonism. By the hand of Ficino, our author comes to the interpretation of God that was made by Hermes Trimegistos (1572, DTV, XVI, fl. 79v; 1572, DVA, XXII, fl. 411; 1572, DVFB, II, fl. 547). In Heitor Pinto, all things have an inherent symbolism, and many sources are able to help him on various fields of knowledge: mythology, numerology, Bible, art, even geography, and so on. Pinto is a zealous Christian, able to learn not only the classical myths and to accept their figurative sense, but to learn also the Christian legends and histories, and even to explain their morality or theology. He is able to make the highest theology from the symbolism of a simple straight or circular line, and he comes close to Plato and Aristotle, as others will, until Derrida. The human soul shall complete the circle to return to the perfection of the contemplation of God, from where it has gone out. The vision of God resolves all the interrogations of life, and through the circular line man returns to Him. Pinto uses the allegoric sense, on the learning the Holy Bible, but he applies the same method to others texts and anticipates Roland Barthes on the perception of the symbolism of the Myths as significant speeches. So he multiplies the examples and the interpretations of different authors about any theme.

Pinto knows that the same referent in a different context can change its original signification until it is made to mean its complete

opposite: the fruitful and protective tree can signify Christ, the good judge, and the simple man, but the unfruitful tree signifies the bad man, and will be cut and end up on the fire (1572, DC, XVII, fl. 497). The ring can signify subjection or liberty and faith, fidelity, loyalty (1572, DC, VI, fl. 446v). In addition, he says that «the eagle, because she is a bird of prey and contemns with other birds, signifies the superb tyrant, but when she flies high and has her eyes to the sun, she signifies the just, the contemplative, the humble, who uses knowledge to understand God» (1572, DC, VI, fl. 446).

With all the limitations of his time, he asks himself about the miraculous and fabulous dimensions imposed by the tradition of the Septuagint translation to Greek of the Hebrew Bible in Alexandria (1572, DDI, III, fl. 244).

However, he does not do the same regarding the miraculous Christian information. Certainly, in the sixteenth century, it was accepted that a man of culture or a theologian developed any theme with the use of the mythological apparatus, and at same time of the biblical example. On the introduction to the friendship theme, in the same page, he shows us Hercules and Hydra, Jonah, David and Goliath, Antaeus, Theseus and the Minotaur, Perseus, Andromeda and Medusa. But, throughout the *Imagem da Vida Cristã*, there is information about myths and their significance: Ajax (1572, DVFB, XII, fl. 588v; 1572, DVA, XXI, fl. 404v), Achilles (1572, DVA, XXI, fl. 404v; 1572, DVFB, XII, fl. 588v; 1572, DTV, VII, fl. 32v), Angerona (1572, DC, XIX, fl. 505v), Atlas (1563, DF, II, fl. 17), the Centaurs (1572, DC, XI, fl. 464), Daphne (1572, DVA, XXI, fl. 404-40v), Diana (1572, DTV, II, fl. 7v) Dido (1572, DTV, VII, fl. 33) the buckler of Pallas (1572, TV, V), the Fenix (1563, DLM, fl. 430v), (1563, DVS, fl. 341-342); Hercules (1563, DVS, fl. 342v; (1572, TV, VII); (1572, TV, XIX), the Hydra (1572, TV, XII), Icarous (1572, TV, II), Jano (1572, DC, XVIII) Jason and Medea (1572, TV, VII, fl. 33); 1572, DVFB, VI) Jove (1572, DI, IX), The labyrinth and the Minotaur (1572, VA, XVIII), Midas (1572, TV, XI) Minerva (1572, DTV, VXI, 1572, DDI, V; 1572 DVA, XX), Nereus (1572, DVFB, VII, 568v), Orpheus (1572, VA, XXIII), Paris and Helen (1572, DVFB, VI, fl. 562v), the Pegasus (1563, DT, fl. 276 and

1572, DI, VII), the apple of gold (1572, TV, XVI e XVII), Prometheus (1563, DJ, fl. 213v-215), Proteus (1563, DVS, fl. 385), Saturn (1572, DC, XV, fl. 484v), Sisamnes (1572, DC, XVI, fl. 494), Tersytes (1572, DVFB, VII, fl. 568v), Ulysses (1572, DVFB, XII, fl. 588v) Volupia (1572, DC, XIX, fl. 505v) and so on.

Also regarding symbolism, Pinto comments any biblical number, sometimes with a colloquial common parlance anticipating José Saramago: «what I want to know in this moment is why were they three, the Magi. All right, they would have been two, or four, and many more, but being three, and no more and no less, it seems that that can not be without any mystery» (1572, DC, XXI, fl. 517). He sustains all the information about the most accepted personalities of philosophy. He develops the legend of the suicide of Aristotle, because he does not understand the tide movement of the Euripo, referring to Saint Justin, Procopius, Saint Gregory Nazianzeno and Valla, one of his best sources (1572, DDI, V, fl. 255).

Pinto uses his classical knowledge to describe the city of Rome, which he visited. Respecting the sources, he doesn't want to frame the question of whether the fountain of Saint Maria Church in Trastevere gushed olive oil during the day of the birth of Jesus, or of whether the vision of Mary and Child by the emperor Octavianus took place at the site of the Franciscan convent of Ara Coeli, or even of whether the stories about the fall of the Temple of Peace, and the darkness over all the world when Jesus Christ died, were true (1572, DVFB, XXIV, fl. 641v-643).

Pinto is a conscientious Christian and a great Portuguese. He uses the Odyssey of Homer to stimulate patriotic love, after the reference to Covilhã, the place where he was born, as can be confirmed by the words of a disciple:

«I listened to you say that, when travelling in different lands, you missed Portugal much. Sometimes, I listened to you particularly to admire your own land where you were born, over a high and free place, with singular eyesight between two cool and perennial

rivers, with a unending multitude of cool and excellent fountains and surrounded by delightful and fruitful trees, named in the antique times Conca Julia and now Covilhã» (1572, DVFB, XVIII, fl. 613-613v).

Someone who had wanted to show classical knowledge about any theme of everyday life would have used the list of authorities in Stobaeus' *Apophthegmata* as resource. For example, Pinto refers to this author when it is necessary to appeal to the moderate drinking of wine. It must be considered that he dedicates two chapters in the Dialogue of Causes to the question of drinking wine (1572, DC, XXII, and XXIII): excessive wine disturbs decision making, drowns the reason, eliminates prudence and increases sensuality and incontinence. Pinto admits that someone can drink a glass but no more, as Anacharsis said, and he also admits, in agreement with Plato, that princes, judges and governors shouldn't drink (1572, DC, XXII, fl. 523v). The monk of Saint Jerome makes a short history of the wine. All began with Noah. In the first centuries of Rome, water was more precious than wine. It was prohibited particularly to the women. The antique form of drinking wine with moderation by the roman people continued in modern times, and is commented on, in the dialogue, by Doctor (1572, DC, XXIII, fl. 527v). The insistence on the classical symbols, but more on the sentences against the great figures, kings and emperors who had committed mistakes and crimes as consequence of wine drinking, is meaningful: Tiberius and Alexander the Great were examples of bad wine drinking (1572, DC, XXIII, fl. 530). Such insistence is due to his observation of excesses, particularly concerning drinking, in all social levels:

«Excessive drink is the cause of all faults, origin of crimes and vices, perturbation of the head and destruction of good sense, storm of language, torment of body, failure of chastity, loss of time, voluntary insanity, shameful disease, dishonest costumes, dishonour of life, infamy of honesty, and corruption of conscience» (1572, DC, XXIII, fl. 530v).

The reprise of the first chapter of Stobaeus is obvious, but there is also use of the second chapter, wanting to chide flattery. He may have had for a target the sphere of King Sebastian's advisers (1572, DVA, VI). Nevertheless, a complex table of antithetical concepts in *Imagem da Vida Cristã* can be elaborated, supported also with authorities that were cited by Stobaeus.

Heitor Pinto's Dialectic in *Imagem da Vida Cristã*

Positive Polarity	Place	Negative Polarity
Country	1563, DVS, VI, fl. 350v	City
Day	1572, DVFB, XXV, fl. 650	Night
Dedication	1572, DTV, XVII, fl. 83	Ambition
Healthy	1572, DVFB, XXV, fl. 645v	Diseased
Equitable	1572, DTV, XXIII	Vicious
Eternal goods	1572, DVA, I, fl. 284	Temporal goods
Fortress	1572, DTV, XVII, fl. 82v	Rashness
Free and exempt	1563, DT, V, fl. 278v	Captives and slaves
Friendship	1572, DTV, XVII, fl. 83	Interest
God	1572, DDI, II 235	World
Heaven	1572, DDI, II, fl. 235	Land
Home of God	1563, DVS, VI, fl. 352v	Home of sinners
Honour	1572, DTV, XIII, fl. 60	Money
Honour	1572, DTV, XXIII, fl. 208v	Shame
Humility and virtue	1572, DTV, XIX, fl. 96	Pride and ambition
Joy	1572, DVFB, XXV, fl. 650	Pain
Justice	1572, DTV, XVII, fl. 83	Vengeance
Liberality	1563, DJ, VII, fl. 205v-206	Greed
Life	1572, DTV, XXIII, fl. 207	Death
Love	1572, DVFB, XXV, fl. 650	Fear
Peace	1572, DVFB, XXV, fl. 650	Dissension
Prudence	1572, DTV, XVII, fl. 82v	Maliciousness
Quietness	1572, DVFB, XXV, fl. 650	Perturbation
Sage, just and constant	1563, DT, V, fl. 277	Ignorant, vicious and unstable
Sages	1572, DTV, XXIV, fl. 210v	Ignorant
Silence	1563, DVS, VI, fl. 358v	Noise
Solitary life	1563, DVS, VIII, fl. 378v	Tumultuous life
Soul	1572, DTV, XXIII, fl. 208v	Body
Tempered and just	1572, DTV, XXIV, fl. 210v	Distempered and vicious
Wealth	1572, DVFB, XXV, fl. 645	Poverty

On a dialectic form like that, life and death are always side by side. A simple moment divides one from the other. Pinto refers Varro, *est homo bulla* (1563, DVF, II fl. 18v); Pindar: «the human life is like a shadow» (1563, DVF, II, fl. 19); Demetrius: «life is a simple point» (1563, DVF, II fl. 18v) or, as Seneca said, it «isn't more than a moment» (1563, DVF, II, fl. 19); Homer: «life is like a leaf falling in Autumn» (1563, DVF, fl. 18v); Saint James: *enim est vita vestra vapor est* (*Latin Vulgate Bible*, epistle of Saint James, chapter 4, 14), (1563, DVF, II, fl. 21); and Saint Jerome: «every day, we die, every day, we change, and going to the death, we think that we are immortals». The theory of a good death in the Medieval Age and in the Early Modernity could also be formed on the basis of Plutarch's text about Calicratidas (1572, DTV, XXIII, fl. 207v).

Pinto believed in the immortality of the soul as a received truth of the Greeks in Christianity. It is proven that he has read *Tratado da Perfeiçam da Alma*, by Álvaro Gomes. Pinto made many assertions about the soul, referring to Aristotle's *Etica*: «the moral virtue is a habit of the soul» (1563, DJ, I, fl. 153v); to Saint Gregory: «to obey is the fundamental virtue» (1563, DR, IIII, fl. 135); and to Saint Bernard: «the vanity with clothing is the ugly face of the soul and the sign of bad habits» (1563, DT, VII, fl. 300v). Nevertheless, the question of the immortality of the soul is essential to understand Pinto's anthropology, and it is possible that it came from Plato (1563, DLM, VI, fl. 456), Cicero (1563, DLM, VI, fl. 456), Saint Augustine (1572, DVFB, I, fl. 544) and Álvaro Gomes. Pinto could access, on the library of Santa Maria de Belém, Lactantius Firmianus' *Opera* (Veneza, 1521), which Gomes refers to in the beginning of his treatise. It was used by Pinto for his last two dialogues under the titles of causes (DC) and true and untrue goods (DVFB).

To access the truth, our author confronted specialists from various areas of the Humanities, Philosophy, Mathematic, Medicine, Law and Theology. As an historian, he tried to exhaust information from all the authors who had written about a particular theme, as, for example, the

foundation of Rome. The ethical issue can be glimpsed in all the texts of Heitor Pinto. Even from the observation of humanity and nature he extracts moral assertions. His point of depart is that not everything is what it seems. In his first dialogue, there is a Philosopher who is not as philosophic as he wants to be, and there is a humanist more human than erudite. If there is a positive and a negative polarity, the Theologian confirms also the need for a middle ground for a normal life: we should not live as fast as the dolphin and not as still as the anchor (1563, DVF, I, fl.4v).

As a true humanist, our author writes with profundity about any subject, such as, for example, the agricultural economy. About it, he knows Cato well, and he has read *De Re Rustica* (1572, DC, XIII, fl. 474; 1572, DVFB, VI, fl. 563; 157, DVFB, XX, fl. 624), which reminds him of the agricultural potential of Covilhã, the place of his birth: *optimum agrum esse, qui sub radice montis situs sit, et spectet ad medianam coeli partem* (Catonis 1537: 86). The political question is assumed in the paradigm of Marcus Porcius Cato, and such an option will have a following in Portugal even in the nineteenth century (Pereira 2002: 157-159):

«The Great Cato Censorinus, so celebrated by the antique authors, who had his life as a living image of seriousness and virtue and his heart as a source of prudence and moderation and his soul as a mirror of fortitude and constancy, who, as Plinius said, was a perfect captain, a complete preacher and the best senator, after being questor, and pretor and censor and consul and having the greatest dignities of Rome both in peace and in war, left the city and went to live in his farm near Piceno, named Marca de Ancona, although some say that he was in Campania near Puçol. Nevertheless we will say that he went to his farm, and there he dedicated his life to reading, writing, meditating, and cultivating the land which returns with great interest what is invested in it» (1563, DVS, VII, fl. 335-335v).

A recurrent theme in *Imagem da Vida Cristã* is the opposition wealth/poverty, developed particularly in the dialogue of the true and untrue goods, supported with the Holy Bible, but also with the classics, like Lucian of Samosata (1572, DVFB, XI, fl. 585). Heitor Pinto also dedicated a comprehensive dialogue to the theme of Justice, with four actors, a Citizen, a Jurist, a Mathematician and a Theologian (1563, DJ, fl. 146-238), but that same theme was tackled elsewhere to, using that author to confirm the need of the Judge's exemption (1572, DC, XVI, fl. 493v).

As we have said, the program of studies in Pinto's days began with the learning of Latin, particularly of Cicero, the summit of eloquence (1563, DVF, III, fl. 30), albeit with corporal punishment and long study at night (1563, DR, II, fl. 104). Pinto's *De Officiis* could be used for the learning of Latin with the advantage of simultaneously offering a summary on the figures of Greek and Latin Thought. We must confirm that he was a true humanist and conclude, with more precision, that he was, regarding his profession, a true Christian humanist.

Bibliography

AEGIUS, Benedictus (ed., transl.). 1555. *Apollodori Atheniensis Bibliothecae sive De Deorum origine tam graece, quam latine luculentis pariter ac doctis annotationibus illustrati libri tres ... Additus est Scipionis Tetti De Apollodori ad Othonem Truscium Cardinalem amplissimum commentarius*. Romae: in aedibus Ant. Bladi.

BRANTLEY, Jessica. 2007. *Reading in the Wilderness: Private Devotion and Public Performance in Late Medieval England*. Chicago: University of Chicago, Press.

CATONIS, M.; VARRONIS, M. Terentii; PALLADII. 1537. *De re rustica*. Lugduni: apud Seb. Gryphium.

CICERO, Marcus Tullii. 1667. *De officiis libri tres*. Lisboa. Ulissipone: typis, & sumptibus Joannis a Costa Senioris.

FIRMIANUS, Lactantius. 1521. *Opera*. Veneza: Iohan de Tridino.

GOMES, Álvaro. (1550/1947). *Tractado da perfeição da Alma*. Coimbra, Acta Universitatis.

HERODOTUS. 1537. *Herodoti Halicarnassei Historiographi libri novem, mvsarum nominibus inscripti*, interprete Lavrentio Valla. Coloniae: Eucharius Cervicornus e M. Godefridus Hittorpius.

HERWAGEN (ed.). 1535. *C. Iulii Hygini Augusti Liberti Fabularum Liber, ad omnium poetarum lectionem mire necessarius et ante hac nunquam excusus. Eiusdem Poeticon Astronomicon, libri quatuor. Quibus accesserunt similis argumenti. Palaephati De fabulosis narrationibus, liber I. F. Fulgentii Placiadis episcopi Carthaginensis Mytologiarum, libri III. Eiusdem De uocum antiquarum interpretatione, liber I. Arati... fragmentum, Germanico Caesare interprete. Eiusdem Phaenomena Graece, cum interpretatione latina. Procli De sphaera libellus, Graece et Latine...* Basileae, apud Ioan[nem] Heruagium, 1535.

IAMBlichus. (1496). *De mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum. Proclus In Platonicum Alcibiadem de anima atq[ue] daemone. Proclus De sacrificio & magia. Porphyrius De diuinis atq[ue] daemonibus. Synesius Platonicus De somniis. Psellus De daemonibus. Expositio Prisciani & Marsilii in Theophrastu[m] De sensu, phantasia & intellectu. Alcinoi Platonici philosophi Liber de doctri[n]a Platonis. Speusippi Platonis discipuli Liber de Platonis definitionibus [sic]. Pythagorae philosophi Aurea uerba. Symbola Pithagorae philosophi. Xenocratis philosophi platonici Liber de morte. Marsilii Ficini Liber de uoluptate. Venetiis: In aedibus Aldi.*

PINTO, Heitor. 1563. *Imagem da vida christam ordenada per dialogos como membros de sua composição*. Coimbra: João de Barreira.

- 1572. *Imagem da vida christam ordenada per dialogos como membros de sua composiçam*. Lisboa: João de Barreyra.
- 1579. *In diuinum vatem Nahum commentarij*. Conimbricæ: ex officina Antonij à Mariz.
- PEREIRA, António dos Santos. 2002. *O Parlamento e a imprensa periódica Beirã em tempos de crise (1851-1926)*. Lisboa: Assembleia da República.
- SOLINUS, Caius Julius. 1557. *Delle Cose Marauigliose del Mondo*. Translation of Giovanni Vincenzo Belprato. Vinegia: appresso Gabriel Giolito De' Ferrari.

The trace of Osiris: The Egyptian Myth in the Spanish Monarchy of Philip II

Elisabeth Garcia i Marrasé

Museu Egipci de Barcelona – Fundació Arqueològica Clos

It has been more than half of a century since Karl H. Dannenfeldt refuted the concept of the Renaissance establishing the origin of the *true* civilization in Greece and its culmination in Rome, totally ignoring any sort of Pre-Classical contribution¹. Even though the prominence of the Renaissance focused on the Greco-Roman legacy, during the 15th and 16th centuries the ancient oriental civilizations were not despised at all. In the European Renaissance circles, it was well-known that part of the Western references had to be searched in cultures that preceded the Hellenic one and, in particular, in the thousand-year-old Egypt. This research was not exclusively distinctive of the Renaissance. Greco-Latin authors such as Herodotus, Plato, Plutarch or Diodorus Siculus had already recognized the Egyptian supremacy in terms of religion, philosophy, science and architecture. Subsequently, the recognition of the Egyptian supremacy was also accepted by erudites of the Middle Ages, under the influence of Augustine of Hippo and in spite of the prejudices motivated by the biblical tradition. This supremacy was mainly preserved in the bosom of Christianity's thinking due to the fact that apart from the medieval concept *translatio imperii*, another parallel notion hinged on it: the *translatio cultus et philosophiae*. This last theory aimed to establish the linear

¹ Dannenfeldt 1952.

transmission of the “knowledge” originated in Egypt to Greeks, and then to Romans, to finally lay on Gauls and Spaniards².

The cultural and philosophical Egyptian *translatio* gained relevance in the last third of the 15th century. At the same time, the Neoplatonic tradition was reintroduced and the interest in Hermetic and occultist issues increased. Thanks to Marsilio Ficino and his Latin translation of *Corpus Hermeticum* (Treviso, 1471), the diffusion of the Hermetic doctrine and the publication of Neoplatonic works focused on Egypt made part of a complex philosophic framework which embraced the figures of the mythical Egyptian King-philosopher named Hermes Trismegistus and the Persian Zoroaster. The project of Ficino entitled *prisca theologia* was in line with an attempt to develop a «natural and universal» religion reconciled with Christianity. It included a specific field to Renaissance studies encoded in a different – and, in the same breath, complementary – level of this philosophic framework: the one related to Egyptian hieroglyphs. This field was promoted due to the discovery, in 1419, of a Greek manuscript dated back to the 5th century AD and known as *Hieroglyphica*, whose authorship was ascribed to the alexandrine priest Horapollo Niloo³. The existence of a supposed Egyptian tradition of lore, in which “knowledge” lied in a latent way, offered an appealing prospect in the middle of the Renaissance. This possibility had enabled Egyptian priests to abridge their wisdom and summarize their ancestral magic through hieroglyphs. Therefore, in case of interpreting them, the maximum degree of “knowledge” would be achieved, the Egyptian *translatio* would be verified and the state-

² This is what authors such as the German Otto of Freising in his masterpiece *Chronica sive Historia de duabus civitatibus* assured in the 12th century. Dannenfeldt 1952, 436.

³ The manuscript, being its headline *Horapóllonos Neilóus Ieroglyphiká*, compiles and describes a collection of 189 presumptive Egyptian hieroglyphs. The document was taken to Florence and the Medicea Laurenziana Library still preserves it. When it was elaborated, it had been a long time since the Egyptian hieroglyphic script had fallen into disuse: the last known datable inscription dates back to the 4th century AD. This gap (that was overcome when the hieroglyphs were uncoded in the 19th century) does not affect the successful emanation of Horapollo’s treatise everywhere in Europe since the *princeps* aldina (Venice, 1505), and the Latin translation by Bernardino Trebazio (Augsburg, 1515), both followed by multiple editions between the 16th and 18th centuries. Thus, the Horapollonian treatise became the canonical oeuvre that consolidates the Hermetic and symbolic literature of the early modern Europe.

ment that *Trismegistus* proclaimed in his *Corpus Hermeticum* asserting that the History of the West was indissolubly bound to Egypt would be assented⁴.

In line with Dannenfeldt and together with the vindication of *all Egyptian* advocated between 1950s and 1970s in diverse studies with an historiographic approach on the Renaissance (Erik Iversen, Frances A. Yates, Jurgis Baltrusaitis) and until the contribution of Brian Curran in his brilliant outline *Egyptian Renaissance* in Italy during the Quattrocento and Cinquecento⁵, the *trace* of the ancient Egypt in the Hispanic context during the second half of the 16th century must neither be ignored, nor considered superfluous or anecdotal. Nevertheless, and as it happened in the Italian case, the reception of the Egyptian myth in the Spanish Monarchy resulted in the perception of a completely transformed Egypt with regard to its primeval canons. It was disseminated by the Greco-Latin sources; corrupted by the Biblical, Jewish and Christian traditions; undermined by the Renaissance ideas; and interfered with unshakable Hermetic connotations. An Egypt whose myth was discerned in the intellectual sphere and materialized in the architectural field, whether by means of the layout of certain *egyptianizing* elements and Egypt-inspired forms (pyramids, obelisks), or by the inclusion of *pseudo-Egyptian* hieroglyphs that perfectly fitted in the symbolic and allegorical culture of the Renaissance so in need of iconographic references to enrich its diverse mediums of iconographic expression. Hieroglyphs stemmed not only from the original Horapollo's treatise, but also from another essential contemporary compilation elaborated in the mid-16th century by the Italian humanist Pierio Valeriano, who best captured Horapollo's heritage in *Hieroglyphica Sive de Sacris Aegyptiorum* (Basilea and

⁴ The *Corpus Hermeticum* compiles a collection of texts dated between the 1st and the 3rd centuries. These are from different nature (Gnostic, Alchemic), diverse origin (Egyptian, Jewish, Greek, Persian) and its subject focuses on Hermes Trismegistus (the «Thrice Great»). His origins date back to Thoth, the Egyptian deity of Writing and Science. This association resulted in the figure of Hermes-Thoth, who, according to these texts, governed 3.226 years and wrote 36.525 books compiling the Egyptian philosophy and magic. Naydler 1996.

⁵ Curran 2007.

Florence, 1556). An Egypt that, in some way, did not renounce to that supremacy over the remaining *provincias del mundo* inasmuch, as according to what a Spanish author wrote in a Philip II's exequies,

«...entre las que más florecieron en potestad, riqueza y grandeza, la primera y la que tuvo la prima en todo fue el Reyno de Egipto. Y como el león tiene el primado entre todos los animales de la tierra, assi Egipto lo tuvo entre todas las Provincias del mundo»⁶.

In order to know how the Egyptian myth was articulated in the Catholic Monarchy of the second half of the 16th century, the commonly designated *trace of Osiris* has been trailed. A *trace* – symbolic in one sense, literal in another one – that enables the establishment of the extent that this mark had on Spanish soil. This influence can be noticed in quite assorted fields and through multiple outlines: mythical genealogies, historiography of that moment, studies on hieroglyphs and royal events regarding the Crown. Hence, a *trace* that reached the circles of power, where Egypt could act and legitimise the Habsburg dynasty, turn into an effective propaganda means and facilitate part of the wheels that should support the complex Hispanic machinery of the House of Austria.

Nonetheless, Egypt was not always the transmitter of “knowledge” and wisdom. Its versatile perception could derive in the complete contrary and turn into a not less efficient instrument aiming to weaken the wheels and destabilise the machinery. This circumstance explains the fact that the first *trace* is framed up around Philip II considering him as the *new pharaoh*. This image of Philip II was begotten in the last third of the 16th century and it was understood from the perspective of the Netherlands transmuted into a *second Israel* and the Stadtholder, William of Orange, into a *new Moses*, whose mission was to defend his people from the Spanish pharaonic tyranny. The image of Philip as the pharaoh of the *Exodus* was gathered by the early 17th

⁶ «Among the ones that thrived the most in authority, wealth and *grandeur*, the first one in everything was the Reign of Egypt. And, as the lion is considered to be beyond every animal on Earth, so was Egypt considered to be beyond all the Provinces of the World as well». Almela 1600, Lib. II, 91.

century Dutch literature, although it revisited previous references which considered the duke of Alba in similar terms⁷. This is not the only time that a territory intended to place itself as a *new Israel*, yet it was the first to establish two diametrically opposed perceptions of Egypt. These impressions would keep on combining themselves in the early modern period: the tyrannical and execrable Egypt in contrast to the magnificent and desirable Egypt.

According to the second impression and still in the Netherlands, but in the previous context of the *felicissimo viaje* covered by – at that time – Prince Philip between 1548 and 1551, the Flemish finalized the preparations in order to receive the regal retinue in their respective towns. Two triumphant entries described by Juan Cristóbal Calvete de Estrella in his chronicle narrating the journey of the future monarch (published in Antwerp, 1552) refers to the *egyptianizing* elements and Egypt-inspired forms previously mentioned (pyramids and obelisks). On the one hand, a small pyramid built in the locality of Dendermonde (July 12th 1549), which made its inhabitants yearn for the place to turn into no less than the *new Memphis* upon the arrival of «tan benigno príncipe»⁸. On the other hand, the four obelisks framing a shrine dedicated to Roman god Janus and located in the avenue leading to the Spanish Arch presiding his reception in Antwerp (September 11th 1549). These obelisks that completed the solar-related royal worship, since the Egyptians «dedicáronlos a sus dioses y principalmente al Sol, cuyos rayos ymitavan en la forma d'ellos», just as Calvete precisely described⁹.

⁷ The figure of Philip II as a *new pharaoh* was mentioned by Joost van der Vondel in the Biblical tragedy *Het Pascha, ofte De Verlossing der kind'ren ren Israëls uyt Egypten* (Amsterdam, 1612). In reference to the Duke of Alba, his arrival in Brussels in 1567 and the establishment of the Council of Troubles (Council of Blood) caused, the very next year, the appearance of some satirical verses where Alba was presented as pharaoh. Notwithstanding, this was not the only assimilation regarding the Duke. He was also presented as Herod or as Queen Jezebel to make him look ridiculous: «With your teeth dripping with blood / Like Pharaoh and Jezebel, / You come to these Netherlands / As Herod, angry and fierce: / To hang, murder and burn, / To decapitate all with haste, / So you will be disgraced with Babylon / For all the innocent blood». Kunzle 2002, 136.

⁸ It means «such a benign prince» and it refers to young Philip.

⁹ «Dedicated them to their Gods and, mainly, to the Sun, whose beams of light reproduced their shape». Calvete de Estrella 2001, Lib. IV, 387.

The presence of these Egyptian-looking and Egypt-inspired forms, as well as the arguments that justify this fact is not trivial. The reception of the Egyptian myth in the second half of the 16th century takes place in a key moment, when art was absolutely committed to its political function. The ornamentation, the beautification, the ceremoniality and the propaganda message of royal events drove this art to search symbolic and allegorical references in ancient times. However, among Classical compositions, Latin and Biblical references, emblems of Alciato, illustrated epitaphs and headwords, the architectural-decorative projects could include Egyptian character references, not only pyramids and obelisks, but also humanist conception hieroglyphs. In the Hispanic context from the 1550s, the extended use of the treatises of Horapollon and Pierio Valeriano suggest the existence of a specific *Hieroglyphic Renaissance* to the Spanish case, despite the nuances with the «Hieroglyphic Renaissance» detected in the early 20th century by Karl Giehlow in the frame of Maximilian I's Holy Roman Empire and that Erik Iversen subsequently located in the Italy of the Cinquecento¹⁰.

At the same time that exploded the revolt of the Netherlands (1568), the year that was Felipe II's *annus horribilis* it marked the beginning of the Rey Prudente retired of the public, festival and ceremonial life of the Court, and avoiding whenever it was him possible «la participación personal en los rituales madrileños y, en general, de cualquier otra ciudad»¹¹. Nevertheless, the amount of unavoidable positive and negative events that took place until the end of his reign is a good sign of the reception of the Egyptian myth. Proof of this are the plentiful urban ceremonies officiated in the Castilian towns with some social status and standing, whether held due to triumphant entries, exequies and funeral rites. The urban chronicles created around these events and their highly renowned authors (Juan de Mal Lara, Juan López de Hoyos or Juan Alonso de Almela, among others) reflect a

¹⁰ Giehlow 1915; Iversen 1958 and 1961.

¹¹ It means «taking part in rituals in Madrid and, in general, any other city». Río Barredo 2000, 56.

vivid perception of Egypt in Spain during the last third of the 16th century. In their iconographic programmes, these humanists appealed to Horapollo and Valeriano's *Hieroglyphica* as an iconic and literary source. This was due to hieroglyphs transmitting the «misterios antiguos egipcios» as the Sevillian humanist Mal Lara observed in the frame of Philip II's 1570 reception in Seville¹². Subsequently, the «letras hiereoglificas» ("hieroglyphic characters") enabled the composition of encoded propaganda messages with an hermetic sense, which should be part of the commemorative exercise of the Catholic Monarchy and satisfy the iconic purpose of condensing and expressing that

«...las mayores virtudes que tiene un Rey y con que se sustenta, que eran Fundacion, Nobleza, Riqueza, Fertilidad, Obediencia, Victoria, Clemencia, Alegria, Religion, Valor, Sanctidad, Iusticia, Prudencia y Fee, lo qual todo podra ver Vuestra Señoría sembrado assi en lo pintado, como en lo escripto»¹³.

The *Hieroglyphic Renaissance* did not just limit itself to humanistic iconic programmes planned for its royal events, but it was also present in different kind of contexts. A brief review allows observing this interest, for example, in the first documentary inventories of the Escorial Monastery Library. A noteworthy amount of works included in the 1576 books' delivery are closely related to Egypt. Among these works, Valeriano's *Hieroglyphica* (*editio princeps*, 1556) together with Horapollo's treatise, gathered in a copy of the Greek manuscript and in at least two printed editions, stand out. Notwithstanding, none of them corresponds to the only version of Horapollo, *Oroy Apollonos Nielooy Ierogluphica*, published in Spain (Valencia, 1556). This Valentian edition reveals the responsible's dedication to this subject,

¹² Mal Lara refers to the «ancient Egyptian mysteries».

¹³ «The greatest virtues that a King has and which support him, that were Foundation, Nobility, Wealth, Fertility, Obedience, Victory, Clemency, Joy, Religion, Courage, Sanctity, Justice, Prudence and Faith, will Your Majesty be able to see it expressed both in the paintings and in the writings». Mal Lara, reprint 1992, 58.

the Aragonese humanist Juan Lorenzo Palmireno, whose emblematic and hieroglyphic contribution beyond the Horapollonian treatise¹⁴. Despite that, Horapollo was known in Spain before the Palmireno edition. Around 1550, authors such as Sebastián Fox Morcillo or Pero Mexía had already referred to the «libro particular Oroapolo, donde el que fuere curioso hallará muchas cosas apacibles y provechosas»¹⁵.

The same 1576 Escorial's inventory included the interesting codex known as *Os desenhos das antighualhas*, a collection of a hundred of drawings and designs alluding Roman antiques elaborated by the Portuguese Francisco de Hollanda in the decade of 1540. Certain engravings included hieroglyphic inscriptions encrypted in Egyptian monuments that were taken to Rome in the time of Augustus. From an epistolary point of view, these were surprisingly credible hieroglyphs which, indeed, evidenced the fact that Egyptian models could sometimes be comparable to the Classic ones. This may be the reason why the Escorial's batch, together with the array gathered by the royal architect Juan de Herrera, combined a concern for *all Egyptian* with a series of Hermetic, magic and occultist knowledge which, far from what was categorised as orthodox, obliged to allow for a specific classification in order to cover works such as Diodorus Siculus' *De fabulosis Aegyptorum Gestis*; Iamblichus Chalcidensis' *De mysteriis Aegyptiorum*; Plutarch of Chareonea's *Moralia* (Venetian version of 1509 which compiled the XXVIII treatise entitled *De Iside et Osiride*); Francesco Colonna's *Hypnerotomachia Poliphilii*; or the Hermetic texts compiled by Ficino¹⁶. In addition, the representation of a line of thinking (referring to Geometry, on the west wall of the room)

¹⁴ His comment on Pablo Giovio's *Diverse Imprese* (Lyon, 1551) dates from 1555; it is the Italian version of Andrea Alciato's *Emblematum Liber*. In 1576, Palmireno created the *Alphabetum Rerum Heroicarum i quo sunt Emblemata et Ieroglyphica* (...).

¹⁵ «Particular Oroapolo's book, where the one who were curious, shall find plenty of pleasant and useful things». Mexía 2003, 59.

¹⁶ Andrés 1964. For the division of the Escorial Library performed by the first official librarian, Benito Arias Montano, in the areas of Astrology, Fortune-telling, Alchemy, Hermetics and Ars Memorativa, refer to Taylor 2000. This work of Taylor was originally published in 1967 in a short English version in a collective work: *Essays in the History of Architecture Presented to Rudolf Wittkower*, London: Phaidon Press, vol. I: 81-109.

could probably justify that «The Egyptian priests», one of the fresco paintings in keeping with Liberal Arts, hangs on the walls of the Escorial Monastery Library. It portrays these men standing next to the Nile and checking the arable lands after the flooding caused by the river¹⁷.

Aside from its usage as a propagandistic instrument, may it be favourable or not, ancient Egypt ascertained the dynastic legitimacy of the Habsburg. For this reason, the next *trace* comes from Osirian origin mythical genealogies derived – yet just in part – from the mythical patterns drawn by the Italian humanist Giovanni Nanni, better known as Annio da Viterbo, in the late 15th century. His controversial *Commentaria super opera diversorum auctorum de antiquitatibus loquentium* (Venice and Rome, 1498) motivated the origin of the Italian Osiris and, in the long run, the origin of the Spanish Osiris as well. One of the most significant genealogical documents in reference to this is *Genealogia illustrissime Domus Austriae*, a scroll that dates back to April 1536¹⁸. It is a beautiful illuminated genealogy, offered as present to Charles V during his visit to Rome that very same year and afterwards handed to an extremely young Philip, who decided to custody the document in his personal batch during almost all of his life and did not include it in the Escorial Library until a quite late date¹⁹.

Through a distinctive Renaissance mix of Biblical and pagan nature characters, the *Genealogia illustrissime* attributed mythical Osirian origins to both Charles V and to his firstborn. Post-Flood origins of the future Philip II (who was only ten years old at the moment when *Genealogia illustrissime* was elaborated), dated back to two dual-nature figures: the first one is Noah-Janus, a fusion between the mankind restorer and the Roman peacemaker deity; the second one is Cam-Zoroaster, this is, the union of the Patriarch's *cursed son*

¹⁷ For this subject, see Taylor 2000 and Mulcahy 1992, especially pp. 98-99.

¹⁸ *Genealogia illustrissime Domus Austriae que per lineam rectam masculinam ab ipso Noah humani generis reparatore vsque ad Carolum Quintum Caesarem Philippi Castellae Regis filium deducitur et derivatur ex verissimis Authoribus et monumentis foundationibus et institutionibus... decepta 1536 mense Aprili*. Biblioteca Nacional de España, Res. 265.

¹⁹ It has been possible to specify that the *Genealogia illustrissime* was included in the Escorial's collection in 1593. Refer to Checa Cremades 1989. See also Sánchez-Molero 1998a and 1998b.

with Zoroaster, the Mesopotamian inventor of Magic (with certain Hermetic connotations). After these two figures, the genealogical line continues with the Egyptian king Osiris whose descendent is Hercules *the Egyptian*, a specific Hercules type and different from the traditional Greek Heracles, who, as we will see, will have an important role in the mythical Spanish context. In *Genealogia illustrissime* merged, then, a syncretic mythology based on myths previous to Greek culture and religion over which Egypt had a great influence. This circumstance conditioned the assimilation of Hercules, the Classical hero and semi-god par excellence into the Egyptian God Heru-Ur²⁰. Thus, *the Egyptian* Hercules became the son of Osiris and, together with his father, the co-star of the paramount myth in Egyptian religion. For that reason, it is a syncretism that, as will be exposed below, shaped Egypt as a source of virtues and connected it with Mesopotamian and other Greco-Roman-nature myths, not to forget the immovable Biblical tradition which established a genealogical link between Osiris and his ancestry associated to Noah²¹.

The complex message that *Genealogia illustrissime* conveys is inherent to the imagery which arose in the form of a fabulous past previous to Hispania's Romanization mainly formed based on "false chronicles". The imagery of this fabulous past leads to a third *trace*. Its outline is delineated when it comes to the primitive Hispanic history practiced during the 16th century. The Spanish Monarchy was not an exceptional case on the search for its mythical past. In Robert Tate's words, it was as if the whole of Western Europe, stimulated by the humanist erudites, were simultaneously seized with yearning for revealing the secrets of their origins.²² From the second half of the 15th century, the *gaze* at Antiquity became indispensable. A *gaze* that

²⁰ Horus/Horo is the Greek name that survived in the early modern period sometimes as «Oron».

²¹ This kind of combinations are neither present only in *Genealogia illustrissime*, nor is this exclusively due to the *Commentaria* of Annio da Viterbo. It came from a late medieval tradition that, in the case of the Spanish Peninsula, goes back to the Al-Andalus historiography (in which there are a considerable number of Egyptian historians), and from Castilian authors like Rodrigo Ximénez de Rada (*circa* 1170-1247) to the 'Alfonsines Chronicles' which date back to the second half of the 13th century.

²² Tate 1954, 1-18.

was not always easy and, for this reason, it was in great measure influenced by Annio da Viterbo. Ancient Egypt enjoyed his specific position in the bosom of a historiography based on mythical and mythological models aiming to resolute the uncertain, extensive and obscure pre-Roman period and, at the same time, a historiography that must act at the mercy of particular ideological purposes. Such ostentation cannot be dissociated from the political and territorial influence that the Spanish Crown had achieved in the previous century. Hence, thanks to Viterbo's wit, Osirian genealogical roots appear beforehand in the Borgia's lineage or even in the Catholic Monarchs' one²³.

The result of this syncretic mythology was the appropriation of the legendary figure Geryon, whose formulation rests on the Greek myth²⁴. Its fusion with the Osirian myth – known by Plutarch's Classic text in the *Moralia* – was the answer to one of these ideological purposes. The resultant Geryon/Osiris myth irradiated the idealization of the Prince and presented the virtues that a good sovereign must have; therefore, according to what a Catalan author stated halfway through 16th century, Osiris came to Spain with the aim of overthrowing Geryon's tyranny, and he did it «sens que algú lo cridàs ni cosa alguna lo mogués, sinó sols per sa natural inclinació de ajudar als qui eren opresos»²⁵. Taking his approach as a starting point, the Geryon/Osiris' myth puts forward several interpretations. One of them refers to the doctrine of tyrannicide, of which legitimacy raised an intense debate in the late 16th century. Among others, one of the figures that took part in this intensive debate was Juan de Mariana in *De rege et regis institutione libri III* (Toledo, 1599). When he established the distinction between «king» and «tyrant», this Jesuit classified among the second type the *Geryones tricornepores in Hispania*,

²³ To know about the Osirian origins of king Fernando of Aragon and queen Isabel of Castile, refer to Dandeleit 2001. For the same origins of the Borgia family (particularly to refer to Pope Alexander VI), see Fernández de Córdova Miralles 2009.

²⁴ Geryon is an important figure who belongs to the legendary royal list of Tartessos, one of the remotest pre-Roman people in the South of Spain.

²⁵ That is «no need to be called by anyone nor moved by thing of any nature, but only due to the natural instinct of his to help the oppressed». Viladamar 2007, 257.

previously referred by him in *Historiae de Rebus Hispaniae* (Toledo, 1592). Upon mentioning the «grandissima peregrinación» (“protracted pilgrimage”) undertaken by Osiris, «la qual pasó y ennoblecíó con sus hechos casi toda la redondez de la tierra»²⁶, Mariana praised the Osiris’ instructive aspect which made him «en todos los lugares por donde passava enseñó la manera de plantar las viñas, y de la sementera y uso del pan: beneficio tan grande, que por esta causa le tuvieron y canonizaron [the ancient Egyptians] por dios»²⁷; and, at the highpoint of his discourse, he exalted the Egypt king’s virtues and awarded him with a good-prince aureole:

«Últimamente llegado a España, lo que en las demas partes executara, no por particular provecho suyo, sino encendido del odio que a la tyrania tenia, y a las demasias, que fue quitar los tyranos, y restituyr la libertad a las gentes, determinó hazer lo mismo en España de la qual se dezia que se hallava reducida en una miserable servidumbre, y suffrian con ella toda suerte de afrentas y indignidades»²⁸.

Nevertheless, after cruel Geryon’s tyrannicide was perpetrated and despite Osiris’ efforts to redirect Geryon’s descendants on the right track, his sons and successors, the Geryons, who finally succumbed to their father’s evilness. In addition, this “conversion” of the Geryons into tyrants would be irreconcilable with the orchestration of Osiris death, who, on his way back to Egypt, was murdered by order of the

²⁶ That is «during it he walked and ennobled almost the whole roundness of the Earth». Mariana 1737, chap. VIII, «De los Geryones».

²⁷ «In all the places [Osiris] went, he taught how to plant the vineyards, to sow and to use the bread: so big benefit that for this cause [the ancient Egyptians] canonized him as a god». Mariana, *ibid.* The Jesuit’s observation is framed in the same recurrent picture of Egypt: a country that holds a privileged geography thanks to the plentiful Nile. Due to its annual floods, the river provides the country with fertile lands and good harvests. This exultant Egypt will be frequent in the literature of the Spanish Golden Age and the Nile became a *leitmotiv* in the prolific works of Lope de Vega, for example.

²⁸ «Lately he arrived in Spain, what in other places did he execute, not for his own, but due to the his hatred for tyranny, and his excesses, such as the overthrow of tyranny and the restitution of the people’s freedom, determined to follow the example in Spain, which population was said to be reduced to servitude and, therefore, suffered all kinds of affronts and indignities». Mariana, *ibid.*

Geryons. The person in charge of perpetrating the second stage of the tyrannicide was his son, Hercules *the Egyptian*, who «encendido en deseo assi de imitar la gloria de su padre, como de vengar del todo su muerte, con otra no menor empresa que tomó, ni menor conquista que su padre»²⁹. In the same line, the myth of Geryon/Osiris should create the fabulous frame to put the traditional arrival to the Iberian Peninsula of Hercules' in context, albeit it did so during its Egyptian stage that was remotely more ancient than Greek Heracles.

Another decisive *trace* in the breeding of an Egyptian imagery *per se* derives from the reception of an outdated Egypt, when the Roman irruption is set around the middle of the 1st century BC. An Egypt understood as a scenario of legendary stories that carried a great passionate and tragic weight and which crux revolves around Caesar, in concrete after his return to the land of the Nile when looking for Pompeius. This last figure had attempted to take refuge in the Ptolemy pharaonic Court in vain after misfortune befall him. So, Mariana relates in his *Historiae de rebus Hispaniae* that

«...siguióse el año que se contó setecientos y seys de la fundacion de Roma, muy señalado por la victorias que Cesar en él ganó, primero en los campos de Pharsalia contra Pompeio, despues en Egypto contra el rey Ptolomeo, el qual matara alevosamente al mismo Pompeio, que confiado en la amistad que tenia con aquel rey, despues de vencido, y de perdida la famosa jornada, se avia acogido a aquel reyno y metido por su puerta.»³⁰

Upon Pompeius escape and subsequent prosecution of Caesar, another noteworthy episode in the imagery of the late Hellenistic

²⁹ «He had a burning desire for imitating his father's glory, as well as to take revenge for his father's death, with no fewer decisiveness, nor less conquest». Ibid.

³⁰ «The year that counted seven hundred and six from the foundation of Rome arrived, a year gloriously marked by Caesar's victories during that time, first of all in Pharsalia's battlefields against Pompeius, then, in Egypt, against the King Ptolemy, who would, with treachery, kill Pompeius himself, convinced in its turn of the friendship he had with said king, after being defeated, and having lost the famous battle took refuge in that realm and entered through its doors». Mariana, *Historia general de España*, Lib. III, pp. 472-473.

Egypt took place: the Alexandrian War in the year 48 BC. The trigger of this conflict had a woman's name. The name of a young queen, the sister and wife of child-pharaoh Ptolemy XIII, who found in Caesar the necessary support to claim, in Egypt, the rights of what she considered to be her throne: her name was Cleopatra³¹. In the early modern period, the reign of Cleopatra VII was seen in different ways considering her exercise as the Pharaoh of Egypt (51-30 BC). The governing was at the mercy of both her political and loving relationships, and of two of the most influential men during the First and Second Roman Triumvirates, Julius Caesar and Mark Antony, although their respective perception presents considerable differences. The figure of Antony was summarized as the antithesis of one of the principles of the Spanish Monarchy: the «reputación» ("reputation"). The cause for this perception was nobody but Cleopatra: she herself was, as Pero Mexía pointed out, «fue causa de su perdición» ("the cause of her own ruination") since «el malaventurado Antonio, que toda su vida avia sido esforçado y excelente Capitan», gave himself in to the beauty and charm of the Egyptian woman and ended by «dado y asido del amor» of Cleopatra³².

These connotations do not exempt the fact that the first meeting between Antony and Cleopatra, which officially took place in the year 41 BC in Tarsus (Asia Minor), already was mitified in Antiquity thanks to Plutarch and his *Life of Antony*, circumstance that may have had an influence on authors such as Calvete de Estrella when searching analogies in his chronicles. Within this context, and after a series of

³¹ Cleopatra's myth in early modern Spain as a whole is worth being considered a monographic study itself. So, the trace left by the last sovereign of the Pharaonic Egypt between the 16th and 18th centuries can be seen, for example, on Art and Literature. Regarding Philip II, it is interesting to consider an object belonging to the Royal Apothecary of San Lorenzo de El Escorial. From a preparatory drawing ascribed to one of the Zuccari brothers, Taddeo or Federico (circa 1565), is possible to find the exact scene inside an italian ceramic cooling vessel. This piece of pottery (from Fontana's workshop in Urbino, 1570-1575), which was used to store pharmacy for cooling glasses in water. It may have belonged to the set of dishes which Guidobaldo II, duke of Urbino, sent as a gift to Spanish King. The scene inside illustrates a picture of naval combat that took on during the Alexandrian War (48 BC), although the Egyptian city painted is in accordance to the model of the Renaissance urbs. This object is currently in Museo Nacional del Prado, Madrid [inv. num. 457].

³² Mexía's words refers to «ill-fated Antony, who had all of his life been a diligent and excellent Captain», but unfortunately «abandoning himself over the love» of Cleopatra. Mexía 1547, 29.

campaigns against the Turk in Greece, Hungary and Austria, Charles V left Genoa and arrived to Barcelona in April 1533. The empress Isabel and their progenies Philip and Mary were waiting for him there. The disembarkation of the Emperor was described as a *new Tarsus*:

«...allí se había agolpado tal multitud de gente deseosa de contemplarte, cual no creo acudiera para ver a Cleopatra, la reina de Egipto, cuando, como una Venus, al ir al encuentro de Marco Antonio en Sicilia, se hizo transportar en una nave dorada, de purpúreas velas y remos de plata, a través del río.»³³

Despite the fact that it happens in Sicily instead of Tarsus, and that the journey is across a river instead of a sea, the rendezvous between the Egyptian Pharaoh and the Roman triumvir, not only became a model for Calvete, but also for countless expressions, mainly pictorial, from the 16th century that recreated the mythical rendezvous. Nonetheless, when precisely sticking to Philip II's reign, the model of this outdated Egypt is related to the Battle of Lepanto (1571), and enables to connect with Philip's Castilian epic poetry from the last third of the 16th century. This leads us to the *trace* that results of Egypt in the last days of the Lagid dynasty, mixed with *Eneida*'s Classical Virgilian model. It provided a symbolic-literary recourse that consisted in seeing the victory of Lepanto as the *new Actium*. This figure of speech was used by poets such as Juan Latino (*Austriadis Carmen*, Granada 1573), Jerónimo Corte Real (*Feliciísima victoria concedida a don Juan de Austria en Lepanto*, Lisbon 1578), Alonso de Ercilla (in the second part of *La Araucana*, Saragossa 1578), or Juan Rufo (*Austriada*, Madrid 1584). We are, once again, facing a perception of a corrupted and abominable Egypt. Aside from the analogous viewpoint brought about by the *Old Testament*, the maximum expression of this Egypt was the Greek domination of the land of the Nile under

³³ «...the place was crowded by a multitude of people who wished to contemplate you, since I don't think they came to see Cleopatra, the Queen of Egypt, for when she went, as a Venus, to meet Mark Antony in Sicily, she ordered to sail across the river in a golden barge, full of purplish candles and silver made paddles». López de Toro 1958, 113.

the Ptolemy period (305-30 BC), being Cleopatra VII the last pharaoh who ended a historical degradation process that could only be repaired with the victory of Augustus in the Battle of Actium (31 BC). Augustus' «image makers», this is, the Latin authors responsible for shaping strong imperial image in the Augustan age (Virgil, Cicero, Cassius Dio, Ovid, Horace, Propertius, Lucan), contributed to this perception. Paradoxically, the foundations of this image do not seem to exclude the «Pharaoh-Caesar» dichotomy –as the French Egyptologist Jean Yoyotte suggested two decades ago– since the Roman emperor held the title of Pharaoh of Egypt until the division of the Empire in the year 395.

Besides the hieroglyphical, genealogical and mythographic discourse of Egyptian influences, there is a last – and entirely different – manifestation of the Egyptian myth's reception that must be included among these: the one related to medicine, pharmacopoeia and magic remedies. In this sense, the presence of 'oriental balsam' (a kind of resin) in some glass receptacles included in the *Inventario Real de los Bienes que se hallaron en el guardajoyas del Rey Don Felipe Segundo*³⁴. One of its components was *Mumia vera aegyptiaca*. Its healing effects were praised by doctors from the circle of the Rey Prudente such as Luis Mercado, who extolled the beneficial effects of the «ungüento egypciaco» ("Egyptian ointment") within their studie on plague; or Andrés de Laguna, author of the Castilian version of Dioscorides' medicine treatise, which was still influential throughout the course of the Renaissance. In agreement with the importance that mummy dust had in Europe during the 16th century (some of it caused by Paracelsus' influence on him), the emotion that Andrés de Laguna reveals when narrating in the first person that a colleague of his, who was «cirujano muy docto y exercitado, me embio los dias passados de Napoles una caxica llena d'exquisitissima mumia» is not surprising...³⁵

³⁴ That is «Royal Inventory of the personal Properties that were found in Philip II's jewel box». Sánchez Cantón 1956-1959, vol. II, 3.

³⁵ It refers to «an experienced and excellent surgeon, sent to me a box full of extraordinarily exquisite *mumia* all the way from Naples, on the last days». Laguna 1555, R-8514, Lib. I, 60.

With this exact quote about a small box full of exquisite *mummia* arrived from Naples –undoubtedly exciting because it invites us to think where it went– and having succinctly trailed the *trace of Osiris* along these pages, we hope to have introduced the reader to a really fascinating subject and pointed out to which extent was the Spanish Monarchy of Philip II fed – in more than one occasion and through very heterogeneous sources – by the remote waters of the river Nile.

Bibliography

ALMELA, Juan Alonso de. 1600. *Las reales exequias y doloroso sentimiento que la ciudad de Murcia hizo en la muerte del muy Catholico Rey y Señor Don Philippe de Austria II*. Valencia: Impr. Diego de la Torre.

ANDRÉS, Gregorio de. 1964. “Entrega de la Librería Real de Felipe II, 1576”, in *Documentos para la Historia del Monasterio de San Lorenzo El Real de El Escorial*, vol. VII, Madrid: Impr. Sáez.

CALVETE DE ESTRELLA, Juan Cristóbal. 2001. *El Felicissimo viaje del muy alto y muy poderoso Principe don Phelippe*. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V.

CHECA CREMADES, Fernando. 1989. “La imagen de Carlos V como protector de la Casa de Austria”, in Krömer, Wolfram (ed.), *Spanien un Österreich in der Renaissance*. Viena: Institut für Sprachwissenschaft, Innsbruck University: 71-80.

CURRAN, Brian. 2007. *The Egyptian Renaissance. The Afterlife of Ancient Egypt in Early Modern Italy*. Chicago: The University of Chicago Press.

DANDELET, Thomas J. 2001. *Spanish Rome, 1500-1700*, New Haven and London: Yale University Press.

DANNENFELDT, Karl H. 1952. “The Renaissance and the Pre-Classical Civilizations”, *Journal of the History of Ideas*, XIII (4): 435-449.

FERNÁNDEZ DE CÓRDOVA MIRALLES, Álvaro. 2009. “El pontificado de Alejandro VI (1492-1503). Aproximación a su perfil eclesial y sus fondos

- documentales". *Revista de l'Institut Internacional Estudis Borgians* 2: 201-309.
- GIEHLOW, Karl. 1915. "Die Hieroglyphenkunde de Humanismus in der Allegorie der Renaissance, besonders der Ehrenpforte Kaisers Maximilian I". *Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen des allerhöchsten Kaise-rhauses*, XXXII, 1: 1-232.
- GONZALO SÁNCHEZ-MOLERO, José Luis. 1998a. *La 'Librería rica' de Felipe II. Estudio histórico y catalogación*. San Lorenzo del Escorial: Estudios Superiores del Escorial.
- 1998b. "Las joyas de la librería personal de Felipe II, o sobre cómo descubrir al rey a través de sus libros", *Symposium Felipe II y su época*, vol. I, San Lorenzo del Escorial: Estudios Superiores del Escorial: 437-482.
- IVERSEN, Erik. 1958. "Hieroglyphic Studies of the Renaissance". *The Burlington Magazine* 658: 15-21.
- 1961. *The Myth of Egypt and its Hieroglyphs in European Tradidion*, Copenhagen: GEC GAD Publishers.
- KUNZLE, David. 2002. *From Criminal to Courtier. The Soldier in Nether-landish Art, 1550-1672* (Col. History of Warfare 10), Leiden: Brill.
- LAGUNA, Andrés de. 1555. *Pedacio Dioscórides Anazarbeo. Acerca de la Materia Medicinal y de los Venenos Mortíferos*. Biblioteca Nacional de España.
- LÓPEZ DE TORO, José. 1958. "El panegírico de Carlos V por J. C. Calvete de Estrella". *Boletín de la Real Academia de la Historia* 143, 2. Madrid: Ed. Maestre.
- MAL LARA, Juan de. 1992. *Recibimiento que hizo la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla a la C.R.M. del Rey D. Felipe II, con una breve descripción de la ciudad y su tierra, 1570* (ed. by M. Bernal Rodríguez), Sevilla: Universidad de Sevilla.
- MARIANA, Juan de. 1737. *Historia general de España*, Antwerp: Marcos-Miguel Bousquet & Compañía de Mercaderes de Libros.

- MEXÍA, Pero. 2003. *Silva de varia lección* (ed. by I. Lerner), Madrid: Castalia.
- 1547. *Historia Imperial y Cesarea en la qual en summa se contienen las vidas y hechos de todos los Cesares Emperadores de Roma*, Basilea: Impr. Ioan Oporino
- MULCAHY, Rosemarie. 1992. *La decoración de la Real Basílica del Monasterio de El Escorial*. Madrid: Patrimonio Nacional.
- NAYDLER, Jeremy. 1996. *Temple of the Cosmos. The Ancient Egyptian Experience of the Sacred*. Vermont: Inner Traditions Bear & Co.
- RÍO BARREDO, María José del. 2000. *Madrid, Urbs Regia. La capital ceremonial de la Monarquía Católica*. Madrid: Marcial Pons.
- SÁNCHEZ CANTÓN, Francisco J. 1956-1959. *Inventarios Reales. Bienes muebles que pertenecieron a Felipe II*, en *Archivo Documental Español*, X-XI, vol. II, Madrid: Real Academia de la Historia.
- TATE, Robert B. 1954. "Mythology in Spanish historiography of the Middle Ages and Renaissance", *Hipanic Review*, XXII (1): 1-18.
- TAYLOR, René. 2000. *Arquitectura y magia. Consideraciones sobre la idea de El Escorial*. Madrid: Siruela.
- VILADAMOR, Antoni. 2007. *Història general de Catalunya*, I (Col. Textos i Documents 40). Barcelona: Fundació Noguera.

Pygmè et pankration. Sur le port du gant dans l'Antiquité gréco-romaine

Giuseppe Vincenzo Di Stazio

Musée du Malgré-Tout, Treignes (Belgium)

Le pugilat a connu une longue histoire. Les premières traces de son existence ont été découvertes en Mésopotamie sur des reliefs en terre cuite datant du III^e millénaire a.C (Fig. 1)¹. Il est fort probable que son origine soit plus ancienne si l'on prend en ligne de compte que frapper quelqu'un avec le poing est un simple mécanisme de défense. L'évolution vers une discipline codifiée avec des règles strictes n'a pu se faire du jour au lendemain². Toutefois, nous pouvons qualifier cette dernière comme étant «linéaire» puisque les techniques et les positions de la boxe antique n'ont connu que des variations infimes³. Cette hypothèse peut se vérifier au travers de l'abondante documentation archéologique; peintures sur vases et fresques, sculptures et statuettes votives ou non (Figs. 2 et 3)⁴. Le pugilat connaîtra son apogée quand il deviendra discipline olympique lors de la 23^{ème} Olympiade en 688 a.C., date à laquelle un certain Onomastos de Smyrne y remporta une victoire. Ce dernier aurait établi les règles qui resteront d'application durant toute l'Antiquité⁵. Malheureusement, nous ne conservons actuellement aucune trace de ce règlement. Les Grecs attribuent la paternité de la boxe aux Spartiates et ont laissé de nombreux textes qui

¹ Plaque en terre cuite avec deux pugilistes et deux musiciens. Senkereh (Larsa), ca 2000 a.C., British Museum, Londres. Fig. 1.

² Afin de rester dans les limites imposées par le sujet de cet article, nous avons pris la décision de ne pas nous étendre sur son développement qui mériterait sans doute une étude propre.

³ Battaglia 1998b, 94-95.

⁴ Fragment de cratère mycénien (1300-1250 a.C.) avec deux pugilistes affrontés de part et d'autre d'une fleur; Groupe en terre cuite de deux pugilistes africains (fin II^e-début I^{er} s. a.C.).

⁵ Pausanias, *Description de la Grèce* V, Elide, 8, 7.

montrent à quel point le pugilat était violent⁶. Ce dernier reste le sport de combat demandant le plus grand engagement personnel comme en témoigne les nombreuses inscriptions invoquant les dieux et la mort. Le pugilat connut un grand succès populaire chez les Romains à partir de son introduction en 366 a. C. mais son apogée eut lieu sous l'Empire grâce à certains empereurs qui appréciaient particulièrement les jeux à la grecque. Lors de l'interdiction des Jeux en 394 p. C. sous l'ordre de l'Empereur Théodose Ier ainsi qu'avec la chute de l'Empire romain, le pugilat semble disparaître.

En ce qui concerne le pancrace, son histoire est moins complexe dans la mesure où il apparaît pour la première fois dans la civilisation grecque. En effet, il semble inconnu des civilisations du Proche-Orient. La discipline fut introduite dans les Jeux lors de la 33^{ème} Olympiade en 648 a. C.⁷ Du grec *pan*, tout, et *kratein*, avoir la maîtrise, le pancrace disparut après la chute de l'Empire romain. Plutarque et Philostrate le définissent comme «l'union imparfaite de la lutte et de la boxe»; pourtant, il est constitué d'un ensemble de postures, de techniques et de règles propres. Les combattants doivent opérer une synthèse technique et tactique paradoxale d'un point de vue biomécanique⁸. Un boxeur doit apprendre à frapper et revenir en garde, un lutteur doit apprendre à saisir, le pancratiaste doit apprendre à combiner frappe et saisie. Ce paradoxe a conduit à l'avènement du pancrace, qui reste historiquement une réunion volontaire de différents styles. Il est très peu représenté dans le monde romain non pas à cause de son caractère obsolète mais à cause de la prééminence des jeux scéniques du cirque et de l'amphithéâtre; les courses de chars et surtout les *munera*.

Les sources littéraires et archéologiques nous livrent des détails précieux sur le déroulement des combats de pugilat et de pancrace et sur les différents types d'équipements utilisés, en particulier les

⁶ Philostrate, *De la Gymnastique*, 9; Théocrite, *Idylle* 22, *Les Dioscures* (combat entre Pollux et Amycos).

⁷ Il est intéressant de remarquer que le pancrace est l'un des derniers événements athlétiques à avoir fait son apparition dans le cycle des grands Jeux. De plus, il n'apparaît ni chez Homère, ni dans la littérature grecque avant le V^e a. C.: Poliakoff 1987, 54.

⁸ Lopez 2010, 34-35.

gants. Il existe plusieurs termes qui désignent le gant dans les sources antiques mais avant d'aller plus loin, il nous semble nécessaire de décrire brièvement le développement de ce dernier dans l'Antiquité.

Les sources archéologiques tendent à montrer que ce sont les Minoens qui ont utilisé les gants pour la première fois⁹. Parmi les exemples les plus anciens, le «rhyton du boxeur» d'Hagia Triada datant de 1500 a.C. (Fig. 4). Il dépeint des scènes de combats et de rituels religieux. Fabriqué en stéatite, il est composé de quatre registres dont au moins deux présentent des combats de pugilistes¹⁰. Les pugilistes portent des casques et des protections aux bras qui témoignent de la violence de la boxe antique et, cela renforce l'idée que ces "gants" n'étaient à l'origine qu'une arme offensive. Malgré la méconnaissance des règles et sans savoir si les combats sont des face-à-face ou des combats en équipe, nous pouvons certifier que les participants combattent lors de concours ou de cérémonies.

La source la plus équivoque de pugilat minoen reste sans conteste la fresque des boxeurs de Théra. Elle date de 1600 a.C. et met en scène deux jeunes pugilistes (Fig. 5). Nous pouvons observer un détail intéressant; les combattants semblent ne porter qu'un seul gant. Une réinterprétation récente de la scène en donne une explication très satisfaisante¹¹. D'un point de vue biomécanique, il est impossible que les bras des deux protagonistes se croisent au niveau des coudes et que leurs mains soient derrière le visage. Il est préférable de partir du postulat de la convention artistique qui évoque une position dans laquelle les ceintures pelvienne et scapulaire ne sont pas sur le même plan. En clair, le bras gauche du pugiliste de gauche n'est pas tendu mais replié avec le coude au niveau du menton et le poing à hauteur de la tempe gauche; le bras gauche du pugiliste de droite est replié et croisé devant le visage avec le coude replié au niveau du menton et le poing à hauteur de la tempe droite. Nous avons donc les deux pugilistes dans

⁹ Murray 2010, 4-5.

¹⁰ Certains spécialistes pensent que le dernier registre montre des lutteurs, plutôt que des pugilistes. Coulomb 1981, 30-32; Crowther 2007, 37.

¹¹ Lopez 2010, 144-146.

une position d'attaque-défense avec le coup de la "charrue" pour celui de gauche et un coup fendant pour l'autre. Cette position récurrente du pugilat, expliquée par Virgile, permet une économie de mouvement pour plus d'efficacité¹². Nous assistons à une scène d'entraînement entre un jeune fortuné qui s'exerce sur son valet. Ce dernier se protège avec un coup fendant mais n'a pas le droit de riposter; c'est pourquoi il ne porte qu'un seul gant¹³. Néanmoins, nous ignorons si le pouce était libre et si les doigts étaient apparents ou recouverts¹⁴.

La civilisation grecque, surtout aux époques archaïque et classique, nous a fourni notre plus grande source d'informations sur le pugilat et ses équipements grâce, notamment, aux nombreuses peintures sur vases, aux sculptures, aux inscriptions et aux nombreuses sources littéraires. Le terme utilisé en Grèce pour les gants est *himas*. La plupart du temps, il s'agissait de lanières de cuir de plusieurs mètres de long enroulées de différentes manières. Certains athlètes enroulaient complètement leurs poings et leurs poignets¹⁵. Le rôle premier du gant est de maintenir le poignet et protéger les 4^e et 5^e métacarpiens. Cette constatation montre que le gant est une arme défensive avant tout. Néanmoins, il accentue fortement les dégâts infligés par les coups à répétition ce qui est confirmé par les sources antiques et les nombreux témoignages laissés par les peintres attiques.

La taille réduite des gants est l'un des facteurs clés de la garde du pugilat. De nos jours, les boxeurs ont une position plus ramassée; ils ont les deux coudes collés aux côtes et les deux poings en face du menton, collés aux maxillaires. À l'inverse, les pugilistes antiques ont les bras tendus, les coudes légèrement fléchis, les mains en face du menton. De plus, le gant de boxe grec permet une ouverture de la main

¹² Virgile, *Énéide*, V, 400-484.

¹³ Le pugiliste de gauche porte donc deux gants pour effectuer en toute sécurité son coup d'attaque. Lopez 2010, *ibidem*.

¹⁴ La fresque reste difficile à interpréter car les différentes restitutions modernes ne sont pas certaines.

¹⁵ «Les gants en cuir des pugilistes étaient liés autour de leurs mains pour leur faciliter la frappe et pour tenir leurs doigts ensemble, attachés solidement en une forme arrondie, comme une sorte de cercle». Eustathe, 1324.18.

ou une fermeture du poing, ce qui donne une plus grande variété dans les coups. Cette technique très courante dans le pugilat se retrouve sur plusieurs vases mais est aussi décrite dans les sources antiques dont l'un des exemples les plus remarquables est celui de Damoxénos de Syracuse.

«Les Argiens en usèrent de même à l'égard de Creugas, Athlète d'Epidamne; ils lui décernèrent, quoique mort, la couronne aux jeux Néméens, parce que Damoxénos de Syracuse, en combattant contre lui, avait violé les conventions qu'ils avaient faites entre eux; ils combattaient au pugilat, et la fin du jour approchait avant que le combat fût décidé; ils convinrent donc, de manière à être entendus, que chacun à son tour se prêterait à recevoir un coup de l'autre; les cestes qui sont garnis de pointes au-dessus du poignet, n'étaient pas alors en usage pour le pugilat; on ne se servait encore que de ce qu'on nommait des miliches; on les attachait sous le creux de la main, de sorte que les doigts étaient découverts; les miliches étaient des courroies de cuir de bœuf cru, étroites et entrelacées d'une certaine manière anciennement en usage. Creugas porta le premier un coup à Damoxénos, et le frappa à la tête : alors celui-ci lui ordonna de lever le bras; Creugas l'ayant levé, Damoxénos le frappa au flanc, de la pointe de ses doigts; ses ongles étaient si aigus, et le coup fut si violent, qu'il lui plongea la main dans le corps, et ayant saisi ses entrailles, il les entraîna en dehors et les arracha; Creugas rendit l'âme sur le champ: mais les Argiens chassèrent Damoxénos comme ayant violé les conventions, en portant plusieurs coups à son adversaire au lieu d'un seul; ils décernèrent la couronne à Creugas, tout mort qu'il était, et lui érigèrent à Argos une statue qui subsistait encore de mon temps, dans le temple d'Apollon Lycien.»¹⁶

La possibilité d'ouvrir et de fermer la main librement, qui induit une plus grande variété de techniques, prouve à quel point le pugilat

¹⁶ Pausanias, *Description de la Grèce, Arcadie*, VIII. 40. 3-5.

était une discipline plus complexe et plus élaborée qu'un simple sport brutal et grossier. Les "pancratiastes" modernes utilisent aussi des gants de moindre taille qui permet une ouverture de la main. Il est tout de même important de préciser que les combattants des *mixed martial arts* (M.M.A.) pratiquent un sport qui reste très différent du pugilat et du pancrace antique¹⁷.

Si le pancrace ne sera que peu représenté dans le monde romain, le pugilat jouira d'un certain succès. Suétone nous rapporte la passion de l'Empereur Auguste pour les pugilistes:

«Il aimait passionnément ceux qui se vouaient au pugilat, surtout les Latins, et non seulement ceux qui en faisaient leur profession, et qu'il avait coutume de faire battre avec les Grecs, mais encore les premiers venus, ceux qui luttaient ensemble, sans aucun art, dans les rues et dans les carrefours»¹⁸.

Les modernes ont été fascinés par la violence dans la civilisation romaine. Ils ont d'ailleurs fait du pugilat romain, une discipline plus dangereuse que son homologue grec, notamment à cause de l'utilisation de gants renforcés par des pointes et des plaques en métal. Virgile fait référence à la nature brutale du *ceste* dans son épopée. Il y raconte qu'un certain Entelle, pugiliste de Sicile, voulait se battre avec des gants lestés de plomb contre le Troyen Darès. Ce dernier refusa le combat car Entelle possédait les *cestes* du dieu Eryx décrits comme étant *sanguine cernis adhuc sparsoque infecta cerebro*¹⁹. La suite du texte est intéressante car Virgile nous dit qu'Enée accepta la requête de Darès qui souhaitait un combat à armes égales; Entelle abandonnant son *ceste* métallique. Ce passage permet de remettre en cause l'utilisation systématique du métal dans le gant romain mais nous y reviendrons plus loin.

¹⁷ Lopez 2010, 49-53.

¹⁸ Suétone, *Vie des Douze Césars, Auguste*, XLV, 5.

¹⁹ Virgile, *Enéide* V, 413.

Il est difficile de dresser une évolution du gant dans l'Antiquité. Les sources ne sont pas très explicites à ce sujet et le dépouillement de la documentation archéologique nécessiterait une étude systématique qui est hors propos dans cette étude.

Il existe plusieurs termes qui désignent le gant en Grèce. Au départ, les Grecs ont utilisé les *himantes meilichai* ou “gants légers” qui consistent en de longues bandes de cuir enroulées autour des poings et des avant-bras²⁰. Ils sont fréquemment représentés aux époques archaïque et classique mais ils devaient déjà exister à l'époque géométrique (Fig. 6). Dans l'*Iliade* d'Homère, le combat entre Epéios et Euryalos mentionne l'existence de ces courroies de cuir. Il s'agit simplement de protection pour les articulations des doigts et des poignets (Fig. 7).

À partir de la fin du IV^e s. a. C., une nouvelle forme de gant voit le jour. Il apparaît notamment sur une amphore panathénaïque datée de 336 a.C. (British Museum B 607). Il consiste en un gant capitonné ou une sorte de manche qui s'arrête au niveau du coude. On y ajoute des bandes de cuir enroulées autour des avant-bras et des poignets jusqu'aux 3^e phalanges²¹ (Fig. 8). La bande autour du poing est remplacée par plusieurs anneaux de cuir dans lesquels se placent quatre doigts mais pas le pouce. Il s'agit d'une sorte de protection pour l'articulation autour de l'anneau du poing. Ce type de gant est connu grâce au boxeur des Thermes (Rome) où sont identifiés les gants lourds ou *himantes oxeis*²². À l'instar des *himantes meilichai*, les gants lourds sont des protections métacarpiennes qui permettent d'éviter “la fracture du boxeur” aux 4^e et 5^e métacarpiens.

Un troisième type de gant porte le nom de *sphaira*, cité notamment par Platon²³. Ils sont représentés sur certaines fresques des thermes de Saint-Romain-en-Gal. Il y a un peu plus d'un siècle, Julius

²⁰ Ils ne doivent pas être confondus avec les *himantes malakoteroi* cités chez Pausanias (VI, 23.4) qui sont des gants destinés aux entraînements.

²¹ Lopez 2010, 82.

²² Pausanias 8, 40, 3; Philostrate, *De la Gymnastique* 10.

²³ Platon, *Lois*, 830b.

Jüthner dressait une évolution du gant de pugilat et les *sphairai* en étaient la seconde étape²⁴. Vers la fin des années 90, Hugh M. Lee démontrait que Jüthner avait confondu *sphairai* et *himantes oxeis*²⁵. Néanmoins, les *sphairai* sont des gants destinés à l'entraînement, comme en témoigne le nom donné à l'une des salles de la palestra destinée aux entraînements des pugilistes, le *sphairistèrion*²⁶. Ils sont probablement identiques aux *epishairai* cités par Plutarque (*Œuvres morales*, 825e)²⁷. Les sphères sont plus rapides à mettre et à enlever donc les temps d'entraînement sont optimisés. Philostrate nous apprend que «le pouce ne doit pas agir conjointement avec les doigts quand on porte les coups». Le pouce laissé libre permet une ouverture de la main, ce qui est caractéristique du pugilat antique.

Enfin, il existe un dernier terme, le *myrmèx*. Ce nom résulte de deux possibilités. La première viendrait de la comparaison entre les morsures de fourmi et les effets coupants du gant²⁸. La seconde de l'identification d'un type de gant dont la forme évoquerait la bouche d'une fourmi mais ce dernier n'apparaît sur aucuns documents archéologiques du monde grec²⁹. Le terme *myrmèx* est un terme générique pour toutes les sortes de gants de boxe³⁰.

Le *caestus* ou *ceste* est le terme utilisé dans le monde romain pour qualifier le gant de boxe. Dans son étude, Julius Jüthner le décrit comme une arme mortelle puisqu'il était renforcé par des éléments métalliques, le plus souvent des pointes ou des plaques de plomb ainsi qu'un demi-cylindre dans la paume de la main. Pour Hugh M. Lee, le *ceste* serait une forme tardive de gant de boxe employé dans des jeux

²⁴ Jüthner 1896, 83-84.

²⁵ Lee 1997, 162-163.

²⁶ Delorme 1982, 53-73.

²⁷ Scanlon 1986, 112. Précisons toutefois que les *epishairai* sont des gantelets utilisés lors d'entraînements à l'épée mais qui ont le même rôle de protection.

²⁸ Hiéroklos, Philogrios, *Philogelos* 172, 210; Eusthate 1324.20 dans un commentaire sur le chant 23 de l'*Illiade*.

²⁹ Poliakoff 1986, 57.

³⁰ Pindare, *Odes Néméennes*, 5.89: *myrmèx* désigne un gant léger; Eusthate 1324.20: *myrmèx* désigne un gant lourd.

à la grecque (et non dans des combats de gladiateurs³¹) et n'est pas en métal. Jüthner base une grande partie de sa théorie sur une statuette du musée d'Athènes. Le pugiliste est représenté avec des gants formés de longues lanières jusqu'aux aisselles et couverts d'une couche de laine. Il remarque trois projections à chaque gant ainsi qu'une proéminence, de forme semi-cylindrique, dans la paume de la main. Les proéminences augmentent la puissance du punch et le cylindre protège les autres doigts ce qui suppose des combats très courts voire mortels. En ce qui nous concerne, il est difficile d'imaginer un pugiliste qui s'entraîne et se bat pour faire carrière, puisse utiliser ces derniers et risquer de se mutiler ou de mourir.

Lorsque l'on observe la mosaïque agonistique de Baten Zammour (région de Gafsa, Tunisie), on remarque que les pugilistes qui y sont figurés, portent des *cestes* matelassés avec les longues lanières qui recouvrent les bras jusqu'aux aisselles³² (Fig 9). Les proéminences métalliques vues par Jüthner ne sont très probablement qu'une partie des doigts des pugilistes. Le demi-cylindre n'est pas représenté alors qu'il est relativement fréquent à l'époque romaine. Cela peut s'expliquer par le fait que la mosaïque, qui date du 1^{er} quart du IV^e s. p.C., est la plus tardive qui nous soit parvenue³³. En étudiant le document, on s'en rend compte que malgré la "présence" de gants prétendument armés de pointes, les pugilistes participent à des jeux à la grecque. Certains détails ne trompent pas: la nudité, le *cirrus* (typique des athlètes romains), les juges portant l'*himation* et la présence d'autres concours athlétiques (course à pied, *discobolia*, *pentathlon*...). On ne peut ici parler de gladiateurs puisque les pugilistes sont nus alors que tous les gladiateurs portent un *subligaculum*³⁴.

³¹ Jüthner 1896, 87-90.

³² Les mosaïques de Baten Zammour ont été découvertes en 1987 et ont largement été étudiées par Mustapha Khanoussi. Elles constituent la représentation la plus complète de jeux athlétiques même si elles soulèvent toujours quelques difficultés d'interprétation.

³³ Les jeux olympiques ont été interdits par l'Empereur Théodose en 394. Dès lors, il est possible que les gants des pugilistes de Baten Zammour résultent d'une certaine évolution.

³⁴ En effet, selon Jüthner, le pugiliste romain s'apparente au gladiateur puisqu'il combat avec un ceste métallique. Jüthner 1896, 93.

Une autre mosaïque, conservée au British Museum, met en scène deux pugilistes dont les gants sont terminés par deux pointes (Fig. 10). Les deux combattants sont interprétés comme des enfants ou des jeunes gens. Certains détails nous font penser à une œuvre satirique; le sexe surdimensionné, la petite taille de la palme ainsi que le fait qu'elle soit tenue dans la bouche du vainqueur. Nous pensons que les *cestes* pointus représentent la violence du pugilat sinon son absurdité aux yeux de certaines classes sociales.

Selon Jüthner, le demi-cylindre était en métal et servait à protéger les doigts. Si tel était le cas, il faut se poser la question de savoir pourquoi le pouce ne l'est pas. En 2001, le Metropolitan Museum de New-York a acquis une main de pugiliste en bronze datant de la fin du 1^{er} et du début de 11^e s. p.C. (Fig 11)³⁵. Le demi-cylindre apparaît très clairement et nous observons que le pouce est libre alors que les autres doigts sont à l'intérieur mais il y a aussi une proéminence au niveau du poing. Selon nos observations, les deux éléments précédents ne peuvent être métalliques mais en cuir dur. Hugh M. Lee propose que ce type de gant soit utilisé de manière défensive et offensive³⁶. En défense, il favoriserait l'absorption des coups puisque les pugilistes antiques ont très souvent une main ouverte. Les sources archéologiques sont univoques à ce sujet³⁷. En attaque, la forme particulière du gant protégerait le poing lors des coups. Si l'hypothèse de Lee est intéressante, il existe tout de même un bémol. À ce jour, on ne connaît aucune source littéraire qui mentionne l'existence d'un *ceste* avec un demi-cylindre. Nous ne remettons en aucun cas en doute l'interprétation du demi-cylindre car il existe bel et bien sur des statuettes et des reliefs, mais l'utilisation de ce gant particulier reste sujette à caution.

L'idée de l'existence d'un *ceste* métallique, inconnu des sources antiques, résulte du premier travail scientifique sur l'athlétisme grec,

³⁵ Selon le Metropolitan Museum, l'objet ne fait pas partie d'une composition plus grande mais serait un ex-voto.

³⁶ Lee 1997, 171-172.

³⁷ Lopez 2010, 79-89.

le traité *De Arte Gymnastica* écrit en latin au xvi^e s. par Girolamo Mercuriale et illustré par l'antiquaire napolitain Pirro Ligorio³⁸. Le dessinateur s'est probablement inspiré de certains reliefs romains connus de l'époque qui représentaient notamment le combat de Darès et Entelle et a interprété les gants comme des *cestes* métalliques. De plus, Mercuriale s'inspire largement de Virgile (*Enéide*, 5.400-405) mais aussi de deux autres auteurs, Stace (*La Thébaïde* 6, 733) et Valérius Flaccus (*Les Argonautiques* 1, 420). Les deux auteurs contemporains décrivent un *ceste* en cuir lesté de plomb. Comme c'est le cas pour le texte de Virgile, les *cestes* métalliques sont portés par des personnages liés à la mythologie grecque. Mercuriale a donc fait un amalgame en affirmant que les pugilistes antiques portaient ces gants en métal. L'autorité et la popularité de son traité ont rendu cette idée crédible, à tel point qu'elle reste toujours répandue de nos jours alors qu'elle n'est basée sur aucunes preuves archéologiques.

Le port de gants de petite taille conduit à un constat important dont nous avons déjà parlé plus haut. La taille des protections métacarpiennes a fortement conditionné le déroulement du combat de pugilat. D'une part, la garde va s'allonger par une extension des mains vers l'avant. Les différentes recherches menées en archéomachologie par des équipes italiennes (*Ars Dimicandi*) et françaises (*Acta*) ont permis de voir sous un jour nouveau la complexité de la boxe antique³⁹. Ce phénomène d'allongement de la garde s'observe aussi de nos jours dans les disciplines issues des *mixed martial arts*. Dans ces compétitions, de plus en plus de professionnels utilisent des gants de petite taille ce qui conduit vers une modification de leur position de garde et vers une utilisation de techniques apparentées aux combats antiques. D'autre part, le volume des gants devant le visage étant moindre, il y a plus de zones de frappe; l'extension permet de maintenir l'adversaire à distance. Une garde plus allongée oblige le combattant à une modi-

³⁸ Lee 2005, 207-210.

³⁹ Lopez 2010; Battaglia 1998a, 40-42.

fication des angles articulaires et des formes de percussion. La petite taille des gants va inévitablement modifier les techniques de frappe et va provoquer, de manière naturelle, la création de coups qui n'existent que dans le pugilat comme le "coup de la charrue" ou encore "le *sagittarius*". Le premier est un coup descendant effectué avec le tranchant de la main alors que le second consiste à frapper l'adversaire à partir de son poing armé au niveau de la tempe⁴⁰.

De manière générale, le port du gant est surtout l'apanage du pugilat. Dans une précédente étude, nous en faisons un critère déterminant dans la reconnaissance des sports de combats figurés sur les vases grecs mais cette observation est valable pour les autres formes d'art⁴¹. Les exemples qui sortent de ce schéma sont très rares mais nous pouvons citer, à titre purement informatif, un lécythe à figures noires provenant d'une collection privée new-yorkaise ainsi qu'une coupe de Siana datant du 2^e quart du VI^e s. a.C. du Musée archéologique de Rhodes. Certains pugilistes qui figurent sur la coupe à figures rouges du peintre de la Fonderie, conservée au British Museum (Fig. 12), ne portent pas de gants. Les différents protagonistes semblent combattre dans la palestre comme l'évoquent les colonnes ainsi que certains éléments suspendus. Dès lors, il est possible que l'absence de protections métacarpiennes se traduise par une phase d'entraînement particulière mais le corpus trop restreint ainsi que le manque de descriptions techniques dans les sources ne permettent actuellement pas de valider avec certitude cette hypothèse.

Le pancrace diffère du pugilat par la poursuite du combat au sol et par l'absence de gants⁴². Les sources antiques sont unanimes à ce sujet et à notre connaissance, il n'existe aucun texte qui mentionne l'utilisation de gants dans la pratique du pancrace. Pourtant, certaines découvertes archéologiques laissent penser que les pancratiastes pouvaient porter des protections. L'amphore à col à figures noires du groupe de Leagros met en scène la fin d'un combat puisque l'un des athlètes

⁴⁰ Lopez 2010, 93-102.

⁴¹ Di Stazio 2010, 76-77.

⁴² Thuillier 1996, 120-121; Decker, Thuillier 2004, 100-101; Crowther 2007, 70-71.

abandonne (Fig. 13). Cette scène aurait pu représenter deux pugilistes mais le combattant de gauche semble clairement frapper son adversaire au sol. Le pancratiaste qui attend son tour pour le combat tient des lanières dans sa main. L'exemple le plus frappant est celui du skyphos à figures noires du Metropolitan Museum de New York (Fig. 14). Le pancrace est directement identifiable puisque la prise effectuée par l'un des protagonistes est caractéristique. Le point commun entre les deux exemplaires précédents est que les gants utilisés sont les *himantes meilichai*. L'intérêt des lanières souples est double dans la pratique du pancrace. D'une part, elles protègent les articulations du combattant lors des frappes et d'autre part, elles permettent tout de même d'effectuer des prises de type torsion ou soumission. Une coupe à figures rouges d'un peintre du Groupe de Thordvaldsen illustre deux pancratiastes gantés dont l'un a attrapé son adversaire à la gorge (Fig. 15). Il est évident sur cette scène que les gants n'entravent en aucun cas l'exécution de la prise.

Est-il possible qu'il existe différents «styles» au sein du pancrace? Dans une discipline où le degré de technicité des combattants est élevé, il est primordial de faire preuve d'ingéniosité pour obtenir la victoire. C'est pourquoi un pancratiaste qui n'est pas à l'aise au sol tentera de raccourcir le combat en assénant des coups de poing à son adversaire. Les protections métacarpiennes favoriseraient les “puncheurs”. Nous sommes convaincus que cette hypothèse constitue une piste non négligeable pour améliorer nos connaissances du pancrace.

Le gant est un élément central des sports de combat. Contrairement à ce que de nombreux historiens du sport pensent, les protections métacarpiennes sont aussi utilisées dans la pratique du pancrace. Les quelques représentations sur les vases peints où certains pancratiastes portent des gants ne peuvent être considérées comme des erreurs ou des approximations de l'artiste⁴³. Toutefois, il est possible d'imaginer

⁴³ Harris 1972, 40-42, fig. 20. H. A. Harris est convaincu que les vases attiques ne sont pas des supports sur lesquels les artistes reproduisent des détails techniques avec précision. Pourtant, lorsque l'on confronte la céramique avec la grande sculpture par exemple, force est de constater que son observation est obsolète.

que dans le cadre du pancrace, le port de protections ou non correspond à des spécificités locales ou culturelles voire peut-être à un style de pancratiaste particulier. Malheureusement, nous ne connaissons pas de sources qui permettraient de valider cette hypothèse.

Au départ, les athlètes ne portaient que de simples lanières enroulées autour des poignets, les *himantes meilichai*. En plus de leur rôle de prévention contre les fractures articulaires, les gants devaient permettre une ouverture de la main pour l'absorption des coups et pour les pancratiastes, ils ne devaient pas entraver les prises ou les clés pour les soumissions. Ils existent au moins depuis le IX^e s. a. C. en Grèce mais ils vont se généraliser à l'époque archaïque. Vers le IV^e s. a. C., les *himantes meilichai* vont être renforcés par une courroie de cuir rigide, les *himantes oxeis*. À la même époque, le pugilat sera introduit à Rome et le terme qui servira à qualifier le gant est le *ceste*, ce qui résulte d'une simple traduction du mot grec *himas*⁴⁴. Les renforts métalliques qui visent à faire du *ceste* une arme mortelle ne semble pas être une réalité des jeux athlétiques. Il est inconcevable de permettre à des athlètes professionnels, parfois issus de classes sociales élevées, de s'entretenir. L'idée du romain sanguinaire a malheureusement été véhiculée par les modernes notamment par le cinéma américain⁴⁵. De plus, le demi-cylindre si fréquent dans l'art romain n'apparaît dans aucune source littéraires. Le *ceste* métallique doit probablement être utilisé dans des combats de gladiateurs⁴⁶.

⁴⁴ Rausa 2000, 154.

⁴⁵ L'exemple du film *Spartacus* de Stanley Kubrick (1961) est éloquent. Le personnage principal, un gladiateur, porte le *cirrus* pourtant caractéristique de l'athlète romain.

⁴⁶ Voir *supra*. La main en bronze du Metropolitan Museum de New-York est un ex-voto. On ne peut donc pas dire que ces gants métalliques sont utilisés dans des combats «clandestins».

Bibliographie

- BATTAGLIA, Dario. 1998a. "Pugilatus caestis & pygmachia. Cenni storico tecnici". *Machia. Passato e presente nel Combattimento della Tradizione Occidentale* 1.1: 40-42.
- 1998b. "Pugilatus. L'interattività nell'uso degli arti superiori dal materiale di studio sperimentazione 1994-1998 dell'Istituto Ars Dimicandi". *Machia. Passato e presente nel Combattimento della Tradizione Occidentale* 1.3: 92-101.
- COULOMB, Jean. 1981. "Les boxeurs minoens". *Bulletin de Correspondance Hellénique* 105.1: 27-40.
- CROWTHER, Nigel B. 2007. *Sport in ancient Times*. Greenwood Publishing Group.
- DECKER, Wolfgang; THUILLIER, Jean-Paul. 2004. *Le sport dans l'Antiquité*. Paris: Picard.
- DELORME, Jean. 1982. "Sphairistèrion et gymnase à Delphes, à Délos et ailleurs". *Bulletin de Correspondance Hellénique* 106.1: 53-73.
- DI STAZIO, Giuseppe Vincenzo. 2010. "Les représentations de sports de combat sur la céramique à figures noires de l'époque archaïque: critères de reconnaissance", in Cattelain Pierre, Di Stazio Giuseppe Vincenzo *et al.* (dir.), *Des jeux du stade aux jeux du cirque, Catalogue de l'exposition, Treignes, Musée du Malgré-Tout*, Editions du cedarc: 67-78.
- HARRIS, Harold Arthur. 1972. *Sport in Greece and Rome*. Londres: Thames and Hudson.
- JÜTHNER, Julius. 1896. *Über Antike Turngeräthe*, Vienne.
- LEE, Hugh M. 1997. "The Later Greek Boxing Glove and the 'Roman' caestus: A Centennial Reevaluation of Jüthner's 'Über Antike Turngeräthe'". *Nikephoros* 10: 161-178.

- 2005. “The *caestus* in the Sixteenth Century: Brant, Raphael, Mercuriale, and Ligorio”, *Nikephoros* 18: 207-217.
- LOPEZ, Brice. 2010. *Les jeux olympiques antiques. Pugilat, orthepale, pancrace. Étude in situ des lutes et boxes de l'Antiquité*. Budo Éditions, Noisy.
- MURRAY, Steven Ross. 2010. “Boxing Gloves of the Ancient World”. *The Journal of Combative Sport* 2: 1-23.
- POLIAKOFF, Michael Baron. 1986. *Studies in the Terminology of the Greek Combat Sports*. Frankfurt.
- 1987. *Combat Sports in the Ancient World: Competition, Violence, and Culture*. New Haven: Yale University Press.
- RAUSA, Federico. 2000. “Myrmex = himas oxeis: una proposta sull’origine del nome. *Nikephoros* 13: 153-161.
- SCANLON, Thomas F. 1986. “Boxing Gloves and the Games of Gallienus”. *The American Journal of Philology* 107.1: 110-114.
- THUILLIER, Jean-Paul. 1996. *Le sport dans le Rome Antique*, Paris: Errance.

Figures



Fig. 1. Plaque en terre cuite avec deux pugilistes et deux musiciens. Senkereh (Larsa).
2000 a.C.

© The Trustees of the British Museum.

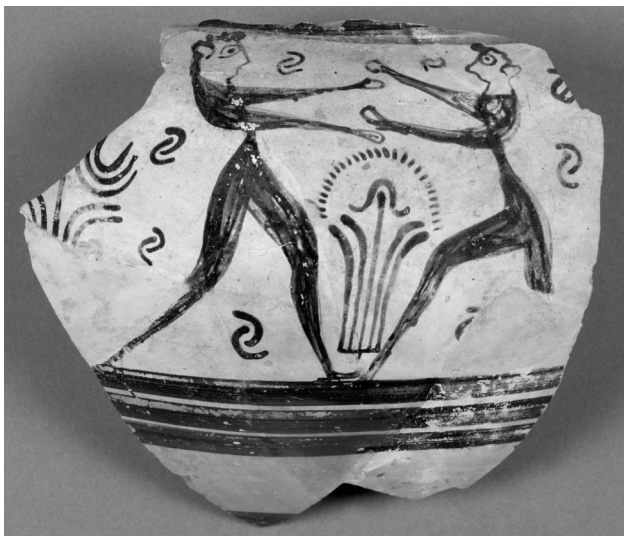


Fig. 2. Fragment de cratère mycénien avec deux pugilistes affrontés de part et d'autre
d'une fleur. Enkomi, Tombe 93. 1300-1250 a.C.

© The Trustees of the British Museum



Fig. 3. Groupe en terre cuite de deux boxeurs africains. Italie. Fin II^e s. – début I^{er} a.C.
© The Trustees of the British Museum.



Fig. 4. "Rhyton des boxeurs" de Hagia Triada. Crète. 1500 a.C. Extrait de Miller S.G., *Ancient Greek Athletics*, Yale University Press, New-Haven, Londres, 2004 p. 25, fig. 27

© Dessin de R. Santos



Fig. 5. La fresque des boxeurs minoens. Santorin (Théra). 1600 a.C.
© Hellenic Ministry of Culture and Tourism /Archaeological Receipts Fund.



Fig. 6. Amphore à col à figures noires du potier Nicosthènes
et du peintre N. Agrigente. 530-520 a.C.

© The Trustees of the British Museum

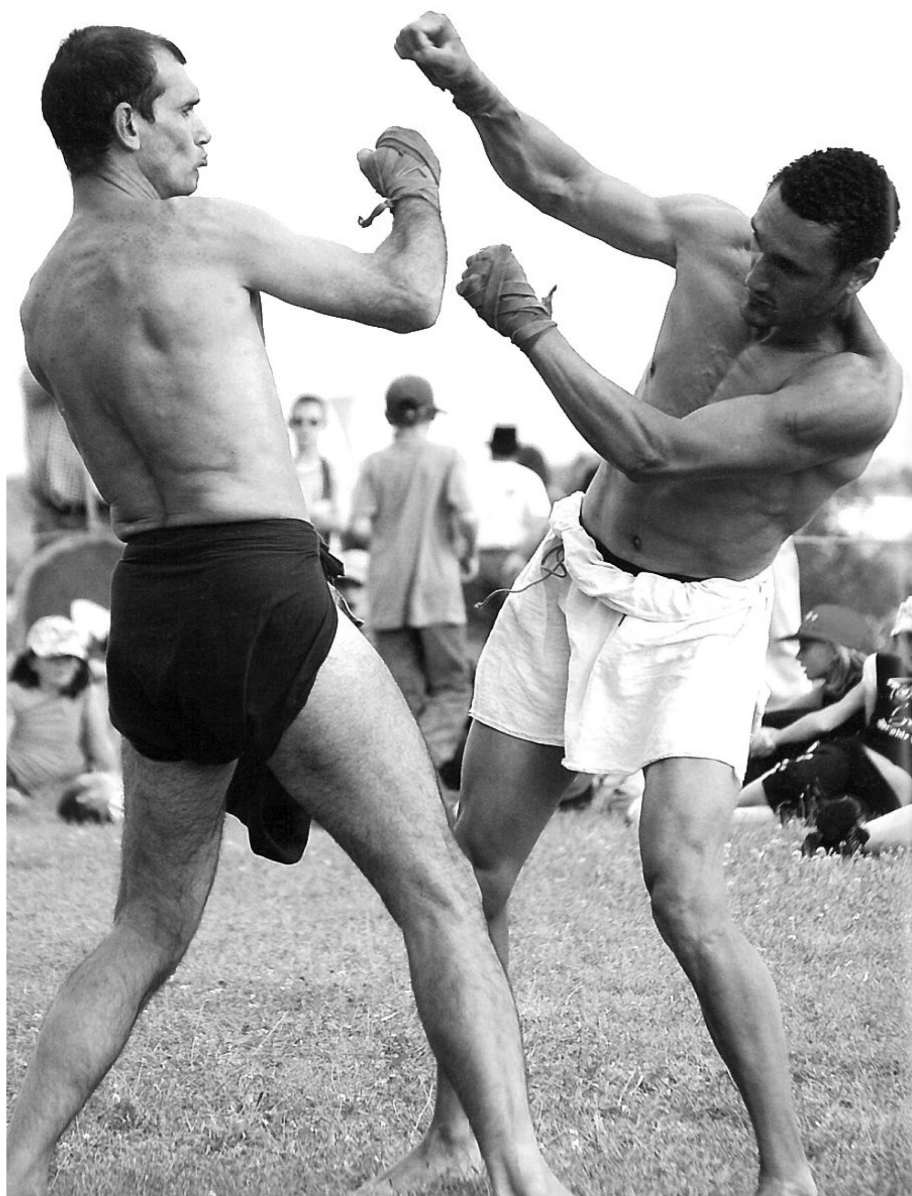


Fig. 7. Reconstitution d'un combat de pugilat.
Les combattants portent les *himantes meilichai*.
© ACTA sarl.



Fig. 8. Reconstitution d'un combat de pugilat.
Les combattants portent les *himantes oxeis*.

© ACTA sarl.

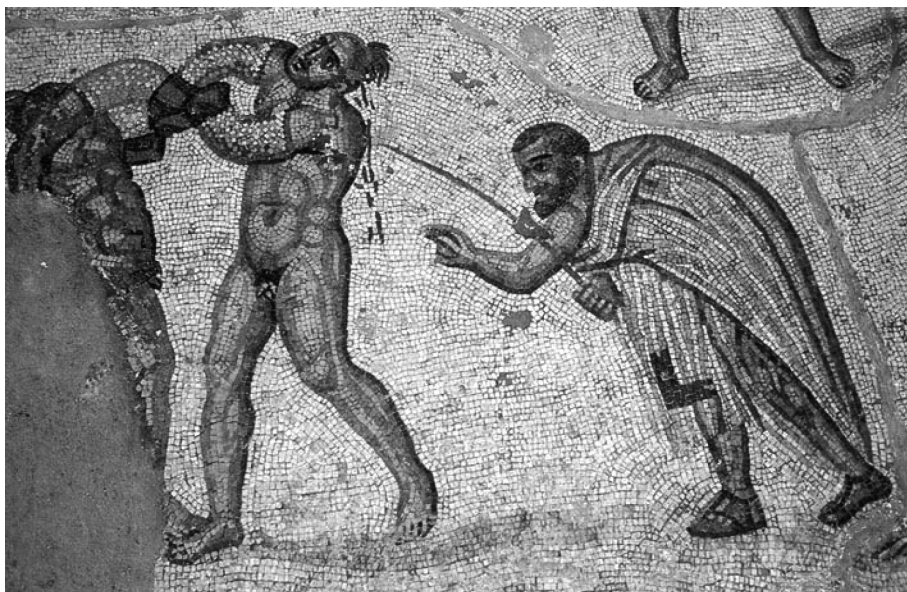


Fig. 9. Mosaïque de Baten Zemmour avec deux pugilistes.

Gafsa, Tunisie. 1^{ère} moitié du IV^e s. p.C.

© Avec l'aimable autorisation de l'Institut National du Patrimoine tunisien.



Fig. 10. Mosaïque romaine avec un pugiliste victorieux. Fin I^{er} – début II^e s. p.C.

© The Trustees of the British Museum.



Fig. 11. Main en bronze de boxeur. Italie. Fin I^{er} – début II^e s. p.C.

© The Trustees of the Metropolitan Museum of New York.



Fig. 12. Coupe à figures rouges du peintre de la Fonderie. Vulci. 490-480 a.C.

© The Trustees of the British Museum.

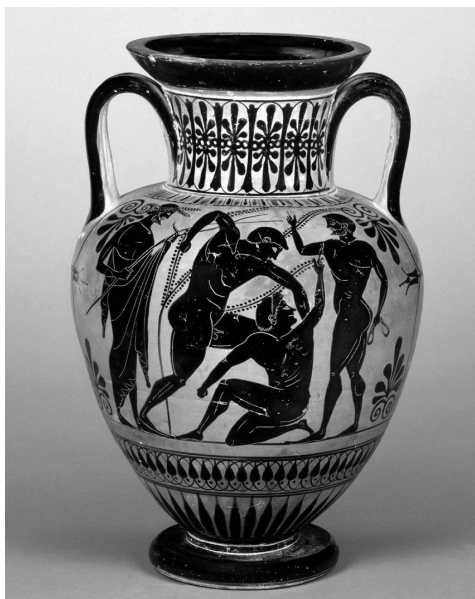


Fig. 13. Amphore à col à figures noires du groupe de Leagros. Vulci. 520-500 a.C.

© The Trustees of the British Museum.



Fig. 14. Skyphos à figures noires du peintre de Thésée. 500 a.C.
© The Trustees of the Metropolitan Museum of New York.



Fig. 15. Coupe à figures rouges du groupe de Thordvaldsen. Vulci. 520-510 a.C.
© The Trustees of the Metropolitan Museum of New York.

Reproducing human limbs. Prosthesis, amulets and votive objects in Ancient Egypt

Alessandra Colazilli
Sapienza, University of Rome

1. Preserving the body: an ancient Egyptian perspective

In ancient Egyptian religion and culture concepts of dismemberment and reconnection were complementary. As is known from the myth, Osiris' body was dismembered by his brother Seth and thrown into the Nile water which carried each limbs to various places of the Egyptian land. On the contrary, it was Isis that collected all body parts to reunite them and reanimate his husband. The *Great Hymn to Osiris* on the Stele of Amenmose, XVIII Dynasty (Louvre, C 286)¹ contains the fullest account of the myth extant in Egyptian sources even though one of the most important fact of the myth occurs only in Diodorus² and Plutarch³: Isis' failure to find the god's virile member which had been swallowed by a fish and replaced by the goddess with an artificial one. Unfortunately all texts reporting the mythical account, such as Spell 366 in the Pyramid Texts⁴, do not mention this passage.

The Coffin Texts mention Isis' function with reference to body reconnection: «may you watch over me, I am Osiris, may you trans-

¹ Moret 1931, 725-750.

² Diodorus Siculus, *Bibliotheca Historica* I, 21.

³ Plutarch, *De Iside et Osiride*, 13.

⁴ Assmann 2005, 25.

figure me, may you raise my limbs»⁵. This reconnection of the corpse brings to mind the mythic counterpart of the embalming ritual. There were rituals, images and texts that awakened Osiris to new life and Isis, the goddess of physical restoration, was the one that recited magical spells to gather the limbs of the body:

«She recited the word (or, formula) with the magical power of her mouth, [being] skilled of tongue and never halting for a word, being perfect in command and word. Isis the magician avenged her brother. She went about seeking for him untiringly»⁶.

In the same way priests performed rituals and recitations to restore the corporal unity that had been compromised by death, primarily the heart which had to reassume its role as centre of connectivity: «my heart, it creates my limbs, my flesh obeys me and raises me up»⁷. The verbal accompaniment to the embalming process centered on the theme of reuniting what had been torn apart. Osiris was the prototype of every deceased, thus everyone could be endowed with life. Consequently the embalming ritual consisted in performing the myth for the dead, no matter what kind of death he had died. One by one limbs and organs were restored to the deceased. With the help of symbolic forms, limbs were gathered back together because speech had a potent power on life and afterlife in ancient Egypt. Thanks to the magic effect of spells and protection of the gods the scattered limbs went back to a single body. In confirmation of the importance of every part of the body many texts from the Old Kingdom to the Late Period contain lists of the parts and organs of the body enumerated from top to bottom and associated with godly protection, for example the head is Ra, the ears are Isis and Nephthys, the fingers and fingernails are the children of Horus, the breasts too are Isis and Nephthys⁸. It is

⁵ De Buck Vol. I, *CT* 237.

⁶ Budge 1912, 103.

⁷ De Buck vol. I, *CT* 171, spell 39 e-g.

⁸ De Buck vol. VI, *CT* 761, spell 391a-392f; *CT* 762, spell 392g-p. The body parts identified with gods appear already in *Pyr* utterance 215, 135a-b, 148-9 and 539, 1303-15, see also Piankoff 1964, 38.

important to notice that the lists do not necessarily correspond with each other. The same god could preside over different parts and, most interestingly, the body of the deceased is now composed by deities because «my limbs are gods, I am entirely a god, no limb of mine is without a god, I walk as a god, I come out as a god [...]»⁹. The same concept of the body composed of gods is found also in *The Litany of Re*: «his members are gods, he is a god completely there is not a member in him without a god, the gods have become his members»¹⁰.

If, for the Egyptians, life is connection and integration, on the contrary death implies disintegration and isolation. To integrate or reintegrate means to preserve or, in other words, to confer continued existence, by recalling Osiris' myth together with a correspondence between the image of the body and that of social structure¹¹. The body's fragmentation is the opposite of life and just as death reflects social isolation so does the reconnection of the corpse aims to restore and integrate the social position of the dead¹². Integration and isolation were both part of social life and deadly condition.

2. Prosthesis for missing limbs in life and death

In the British Museum is stored the so-called Greville Chester toe¹³, an original prosthesis made of cartonnage. The toe was apparently discovered in Thebes and it is in the shape of the right big toe and portion of the right foot, lacking of the false nail. Signs of wear in several areas suggest that it was actually used to replace a right toe. This is also suggested by eight holes on the inner left side with distinct signs of rubbing and four holes right outside used either to attach the prosthesis onto the foot or perhaps to fasten it onto a sock or sandal. It was claimed that it was found in position on a mummy. The oblit-

⁹ Assmann 1969, 348; Assmann 2005, 36; Hornung 1976, 88-89; see also Naville 1914, De Wit 1953, 90-94.

¹⁰ Piankoff 1964, 39.

¹¹ Assmann 2005, 28.

¹² Ibid., 25.

¹³ Reeves 1999, 73-77.

eration, for funerary purpose, of the attachment holes required for daily use confirms the thesis¹⁴. The size of the toe suggests a male owner; it was dated to before 600 BC and is one of the earliest prostheses to have been identified from the ancient world.

A second ancient Egyptian false big toe was discovered in the Theban necropolis in 2000 and is now in the Cairo Museum¹⁵. Unlike the former example this one was fastened onto the right foot of a female mummy, identified as Tabaketenmut (950-710 BC). Diabetes probably caused ischemic gangrene into the toe. Like the Greville Chester toe, it too has eight lacing holes on the inner edge and four on the outer, but it is possibly older.

These artificial toes are important evidence from mummified remains and show that ancient Egyptian embalmers made every attempt to reinstate the completeness of the physical body before burial. The body could be mould in plaster, packed with mud, sand, linen, butter, or soda. Even sawdust was stuffed between the skin and muscle to re-form the contours, and false eyes, noses, and often genitals were added. Where limbs were missing generally poor imitations made of linen, reed, mud, and resin were added. The reassembling of body parts was considered necessary to achieve rebirth into the afterlife. A well preserved corpse was a prerequisite to the reanimation expected in the next world. Even though the two toes are too sophisticated in both design and appearance than general embalmers' restorations because of their functional purpose to the living, they point to the interest on the part of the ancient Egyptians in maintaining the body as functional and intact as possible during life and afterlife.

Embalmers' restorations, especially in the Ptolemaic and Roman periods, were generally not very accurate and attempted to make the body whole for the hereafter. In several cases, the artificial prostheses were realized by shaping the linen into hands and feet with the aid of resin to confer more resistance to the textiles (only in a few cases pros-

¹⁴ Ibid., 74.

¹⁵ Wagle 1994, 999-1000.

thesis were made of wood maybe because it was easier to reproduce limbs and give them a well done shape by modeling), as in the case of the mummy from Darlington Museum (ca 250 BC) and currently on loan to the Oriental Museum of Durham¹⁶. The corpse is that of a woman who was presumably born with a malformed left arm which ended in a stump above the wrist. Embalmers added an artificial hand to provide her with both hands for the next world. Both forearm and hand were made of linen and soaked in resin so that the limb could fit properly into the stump. The hand now stands aside the mummy after having been removed by researchers.

A further example of restoration by ancient Egyptian embalmers is stored at the Archaeological Museum of Naples (inv. 2343)¹⁷. The mummy probably dates from the Ptolemaic or Roman Period. Radiology showed a 35-40 year-old man with both hands and a third hand between the femurs (the reason for this extra hand is unknown). Feet have been replaced by a single prosthesis. It was typical of tolemaic Period to replace missing limbs with dummies. Restoration on mummies at that time was very frequent even though in the Late period more attention was paid to the external wrapping and less to the treatment of the body¹⁸.

3. Mummy 1770 in the Manchester Museum

The most interesting and well-known example of ancient restoration on Egyptian mummy is that of the Mummy 1770 in the Manchester Museum, believed to have been discovered by Petrie during his excavation at Hawara in 1910-11 (but researchers are unsure of such provenance). Also the age of this person is unclear. X-rays showed a child of indeterminate sex, probably a teenager¹⁹. The

¹⁶ Loeffler 1984; Gray 1966, 138-40; Middleton 1992.

¹⁷ Giuffr , Fornaciari and Ciranni 2006, 274-278.

¹⁸ Ikram and Dodson 1998, 118-30.

¹⁹ David 2000.

cartonnage suggests a date back to the early Greco-Roman period but researchers succeeded in finding various surprises. In fact the corpse shows clear signs of re-wrapping which were made centuries later by embalmers who apparently ignored her identity and sex, probably due to her bad condition. That's why the mummy can be classified as an evidence of gender reassignment²⁰.

Mummy 1770 was unwrapped in June 1975 by the team of University of Manchester. A very interesting video was taken from that operation, showing the poor conditions of the mummy as well as points of deep interest. The team unwrapped the mummy like an archaeological excavation layer by layer. Once the bandages had been carefully cut away from the chest area, revealing the arms crossed over the chest, the team discovered two gilded nipple amulets. In fact there are some cases of breasts covered and accentuated by two small caps made out of blue faïence with nipples in black²¹. While unwrapping the hands the team discovered gold finger stalls, or nail covers, ten in all, a kind of artifact generally reserved for the upper classes (Fig. 1). This indicates that the mummy prepared by the embalmers was thought to be a person of some status and importance. The purpose of these stalls was to prevent fingers from breaking during the mummification process. Carter found golden fingers and toes still wrapped in place on Tutankhamun's corpse together with golden slippers on the king's feet²². Each digit was engraved showing details of nails. Egyptians also used finger guards made of stone which were held in place with the other fingers, as we can see in the Twentieth-Dynasty example from Lisht (Metropolitan Museum 11.151.634)²³. When nails, fingers and toes were gilded a prayer was played for the deceased

²⁰ Tapp 1979, 83-93; Tapp 1986, 51-6.

²¹ Kamal 1901, 34, 38; Brunton 1927, 64. See also Nicholson-Shaw 2000.

²² Carter 1963, 129-30, 137. In the Pelizaeus Museum in Hildesheim are nine finger caps dated to 4-3rd century B.C. Gold was used to ensure that these body parts would all function again after life. In origin this was reserved to royal mummies. See Germer 1997, 26 fig. 16.

²³ Vogelsang-Eastwood 1993, 125-126, pl. 32. A bead-net dress from Qau, Middle Egypt, from a Fifth Dynasty tomb no. 978 (UT 17743) and now in the Petrie Museum London. It is a dress made out of beads strung together in geometric pattern, with two small caps for wearing over the breast made out of blue faïence with the nipples in black faïence.

before he was wrapped in linen: «O Osiris you received your nails of gold, your fingers of gold»²⁴. The mummy of Horuta from Hawara (Fayum, found by Petrie in a Saitic tomb) was provided with an interesting series of objects²⁵, among them a gold sheath for male member found between the legs²⁶. On all fingers and toes of the mummy were gold plates²⁷. Another golden phallus sheath was found in Tell Ibn es-Salam (Mendes)²⁸.

When the Manchester investigation team reached the pelvic cavity of the mummy a false phallus made of a roll of bandages was found. This possibly suggests that the embalmers provided the mummy with male and female attributes, the false phallus and the nipple amulets, in order to guarantee life and full sexuality to the deceased in the next world. It seems that they were uncertain about the sexual identity of this person, maybe because the mummy was found in a very bad condition when they decided to re-wrap it during the Roman Era. Another unexpected discovery was made concerning the legs. The right leg had been artificially lengthened by means of a wooden limb covered with mud in order to make it as long as the left leg. The right leg was carefully constructed whereas the left one was simply an irregular bundle (Fig. 2). The feet were made of mud, reed and wooden pieces and were intended to replace the missing limbs in the next world. It has been argued that Mummy 1770 died during an encounter with a crocodile. That's why he is missing the legs. Finally, artificial feet were beautifully decorated with painted slippers and adorned with gilded toenail covers (Fig. 3). The golden ornaments suggest that the embalmers regarded to this mutilated child as a person of some importance. Dating tests provided several answers: the bandages date from 380 BCE but whereas the bones dates from 1000 BCE, so they are more than a thousand years older than the bandages. Thus the child could have lived during the 21th Dynasty. The body was re-wrapped in the

²⁴ Budge 1899, 187.

²⁵ Petrie 1890, 19-20; Vernier 1927, Pl. XCIII; Reisner 1907, no. 12916-13100.

²⁶ Reisner 1907, 76, no. 13099.

²⁷ Petrie 1890, 19-20.

²⁸ Vernier 1927, 459, no. 53469, pl. LXXXVII.

Roman period probably because it was believed to be the body of someone of considerable importance but the exact identity of the person remains unknown. The case of Mummy 1770 confirms the importance of modeling a mummy when badly preserved, a tradition that seems to go back to early times of ancient dynastic period of Egypt. An Old Kingdom mummy from Medium discovered in 1891 was wrapped in many layers of linen, the outermost of which were soaked with resin and moulded into body shape. Limbs, facial features and genitals were well delineated. Unfortunately the mummy was destroyed during the bombing of London in 1941²⁹. The embalmers' aim was not only to preserve a corpse but also to give a chance of immortality by restoring every part which needed to be reintegrate to a have a complete life and mobility in the next world. A man's head from the Third Intermediate Period shows artificial eyes inserted into the orbits³⁰. Hence, the sight too had to be preserved and guaranteed to allow the deceased to front his new existence.

4. Body parts amulets: meaning and symbolism

As is known, ancient Egyptians made use of amulets for apotropaic and propitious purposes. Part of these objects belongs to the group called 'body part' amulets³¹ reproducing parts of the human body or organs (legs, arms, hands, eyes, heart, etc.). Such items must have functioned magically and medically, as offerings to the deities in return for good health and limb soundness or as pendants for protection. These amulets were also placed underneath the mummy wraps to give power to the deceased. They show an important duality by serving a purpose in both life and afterlife. Their forms were made to endow their wearer by assimilation with their particular bodily functions but they could also be employed as substitutes in the other

²⁹ Taylor 2010, 29, fig 17.

³⁰ Taylor 2010, 34, fig 22.

³¹ Andrews 1994, 69-73; see chapter III in Petrie 1914, pl. 1.

world for damaged or destroyed body parts and organs³². Interestingly they are dated from Predynastic Period onwards. In fact, several findings from tombs point to a continuous use of such objects (often very close to jewellery) from the First Intermediate Period onwards and to the conscious choice of different materials in relation to the protection and the function they performed.

Body part amulets are typical of Late Old Kingdom and First Intermediate Period burials, with some continuing to be produced until the end of Dynastic history.

Flat-backed front-facing heads are exclusive to the Late Old Kingdom and the First Intermediate Period and different types of carving. Generally they have a short beard, prominent ears and a projection on top of the head for suspension. Such a type was intended to give the use of the sense in general. Bone, limestone, steatite, ivory were frequently employed but the predominant material, since the Predynastic Period, was cornelian³³, a translucent form of chalcedony with ranges in colour from red-brown or orange to barely red-tinged transparency which could be found in considerable quantities in the eastern desert. Symbolically cornelian reflects the colour red, connected with blood, energy, dynamism and power in general.

Evidence of the unadorned human eye, whose function was to provide the sight in the other world, seems to begin with Fifth Dynasty from Mostagedda, to disappear in the Late Period where multiple examples are the norm. Gold-foil exemplars come from the Roman era and were generally found on mummies to protect the organ on which they lay³⁴. Also tongue shaped gold-foils were placed on Roman mummies' mouths in order to guarantee faculty of speech or to protect the orifice from harmful forces which might seek to enter through it.

Human ear amulets had the function to provide hearing. In the same way hands or fists, made of cornelian, bone, ivory, copper,

³² Andrews 1994, 69.

³³ Ibid., fig 67.

³⁴ Germer 1997, 25, fig 14. Exemplars are in The Pelizaeus Museum in Hildesheim, LH5 LH6.

limestone and steatite, sometimes showing bracelets depicted, were intended to confer dexterity and power of manual activity. Open hands found on the corps' wrists are often strung with beads (Fig. 4) while fist amulets seem not to be fixed in position on the body.

Arms with fist, from Late Old Kingdom and First Intermediate only, made almost exclusively of glazed composition, were used to confer the capability for any forceful activity, as well as legs with foot and knee were intended to give the power of movement or replace a lost limb³⁵. It is possible that the foot amulet was associated with the trampling of enemies³⁶. In fact the ancient Egyptians thought that the demon could reside in the foot of the "bad", the left foot. That's why enemies are called "people of the left" and are generally associated with the god Seth, "The Left One" and therefore invested with negative meaning³⁷.

During the Old Kingdom and First Intermediate Period, small hand and foot amulets were commonly included in bracelets and anklets. These amulets, often made of carnelian, protected the limbs and extremities of their wearers, while possibly conferring abilities such as dexterity, creative potential, or speed. They also guaranteed a speedy recovery. The color of the stone, reminiscent of blood, would bring power and energy to the amulet. A long amuletic string in the British Museum presents many amulets of various materials representing turtles, hawks, baboons, ba birds, lions and, of course, five hands, two fists, six hornets, four leg-with-foot amulets, three faces. Form and material of some of these suggest that they dated from the Middle Kingdom but unfortunately provenance is not recorded³⁸.

Particular amulets are generally representative of the Late Period and Roman era, like phallus amulets that seem to be unique from the Late Period to protect the organ in question or to empower the

³⁵ Andrews 1994, fig 67.

³⁶ Pinch 1994.

³⁷ Borghouts 1971, 70; Alliot 1954, 734, note 7. Many texts refer to this theme: *Pyr* 601f; *CT* IV, spell 151a; VII spell 162i; *Urkunden* VI 5,14,44,9; Papyrus Bremner-Rhind 22,5; 23,5; 28,16; 29,14; 29,15; *Edfu* VII 319. See also Nyord 2009, 96, 286.

³⁸ Andrews 1981, 49, no. 269, pl. 27.

deceased to copulate in the other world³⁹. Also nipples amulets are present generally linked to the power of lactation and positioned on the mummy's breast⁴⁰.

5. Fingers in sacred texts and rituals

Amulets in shape of fist or fingers are probably derived from magical protective gestures, linked to sacred ceremonies and embalming moments. The “two-fingers” amulet represents the index and middle finger of the right hand, with the nails and joints clearly indicated. They were generally placed on the mummy near the incision made on the corpse to remove internal organs during embalming with the purpose of holding the two edges of the incision together. It has been argued that the two fingers are those of Anubis, the god of embalming. Thus the amulet evoked the exact moment of that process or maybe it was employed to “hold” the incision sealed and prevent malign forces from entering the body⁴¹. Remains of the resin used during embalming are still visible between these fingers. “Two-fingers” amulets were mostly made of a dark hard stone such as basalt, obsidian or steatite⁴². The reason may lay not only in the hardness of such stones that could become symbols of endurance but also in the association with the Underworld darkness. Black was also the colour of Osiris' skin and the Nile waters in which he drowned as well as that of the mud which believed to be the god's choler. The amulets' purpose was to ensure everlasting magical power to preserve the body intact for eternity and allow the deceased to live in the other world. In spite of all these reasons the “two-fingers” amulet seems to have been a late arrival. The first evidence is dated only after around 600 BC.

The Pyramid Texts give some references about the importance of the two fingers: «Pepi has gathered together his bones, he has

³⁹ De Buck Vol. VI, *CT* 576, spell 191a-p.

⁴⁰ Petrie 1914, 10, pl. 1: 8a-b.

⁴¹ Andrews 1981, fig. 64.

⁴² Budge 1899, 55.

collected his flesh and he has gone quickly into heaven by means of the two fingers of the god of the Ladder (Horus)»⁴³. These two fingers could be intended to represent Horus' index and medium, the same fingers that the god employed in helping his father. Horus is said to hold out his "two fingers" to help Osiris to climb the Ladder and reach the Heaven. It has been argued that the two fingers amulet will assist the deceased in reaching the Netherworld as substitute of the divine fingers. That could explain its presence on the mummies. However there could be another point of junction between Horus and fingers. The "first" ritual of opening of the mouth, that of Osiris, was played by his son Horus: «[...] your mouth is split open by Horus with this little finger of his with which he split open the mouth of his father Osiris»⁴⁴. Horus was the first to perform the ritual as son of Osiris and according to Egyptian tradition, a son should do the same for his father. Thus King Ay, successor of Tutankhamon is represented in front of his father, opening the mouth of the deceased with a adze⁴⁵. Horus was in fact the heir of his father Osiris and the prototype of the king. As the heir of Horus in Earth, Pharaoh had the title "Finger of Horus" since the Predynastic period. The Pyramid Texts read:

«The children of thy child have raised thee up, perfect *Hꜥpy*, [Imsety], Duamūtef, and *Ḳebḥsenuf* [whose] names you have [wholly] made, [who washed thy face], [who dried] thy tears, who opened thy mouth with their copper (or, iron) fingers»⁴⁶.

This passage refers properly to a finger-shaped instrument. Here the actors are the four Horus' sons using their fingers to perform the ritual. Now fingers are made out of *bi3*, maybe with reference to the historical evolution of instruments and performance.

⁴³ Budge 1985, 301; Pyramid of Pepi I, lines 192-f.

⁴⁴ Faulkner 1969. *Pyrr* Utt. 540, 1330a-b. See also Spells 11-15. Only in Pepi II and Queen Neith pyramids.

⁴⁵ Roth 1993, 65.

⁴⁶ Faulkner 1969. *Pyrr* Utt. 670, 1983a-e.

To open the mouth means to give breath and birth to the deceased; it symbolizes the clearing of the newborn's mouth at birth by the midwife reacting of the primeval ritual played by Horus to the "first" deceased Osiris. The earliest implements used during rituals were probably the priests' fingers, later replaced by finger-shaped iron blades and adzes. In the New Kingdom among the tools for the ritual of the opening of the mouth the so called «finger of *df^cm* (gold)» replaces the previous *bi*⁴⁷. Representations of this gold finger among the opening the of mouth ritual tools can be found on the walls of the New Kingdom's tombs, as it can be observed in Tutankhamon's tomb.

The New Kingdom adze called *dwn-^c* represents an outstretched arm whose fingers are represented by the blades at the end of the tool⁴⁸. So it can be argued that curved blades represented the human fingers of the midwife or priest.

6. Votive objects in shape of human body parts

The temple of Hatshepsut at Deir el Bahari provided a large number of votive offerings, most of which are in shape of human body parts. These objects have often been ignored by excavators and museums and assigned automatically to a very late period as foreign influence. Reports refer about many basketsful or roughly-carved wooden phalli from the Hathor shrine⁴⁹. It is worth remembering that the British Museum holds 19 phalli from Deir el Bahari (BM 41171-3, 47776-86, 48107-10, 49473-4). The standard of workmanship of objects like these phalli is generally low and most of them appear to be made of acacia. Traces of red paint survive on several examples (red was the normal masculine flesh colour). In some cases veins are also rendered by blue bands.

⁴⁷ Roth 1993, 66.

⁴⁸ Glazov 2001; Otto 1960, 19.

⁴⁹ Pinch 1993, 236-237, pls. 52-53.

From the same temple come also a clay phallus (BM 47775) and vases decorated with female breasts (BM E 2722)⁵⁰. Votive offerings in shape of female breasts and genitals recurring together with virile members are also made in faïence like the exemplars of vulva and a phallus in the British Museum (BM 47766 e 47768)⁵¹. A small oval amulet in dark blue frit (BM 41100)⁵² shows a pair of breasts in relief and is pierced for suspension.

The presence of this type of votive offerings inside the Hathor chapel can be connected with rituals of fertility and the role played by Hathor. In fact Hathor is most closely linked with phallic symbolism thanks to her role as the “Hand of Atum” and the epithet of “Lady of the vulva” in her form of cow⁵³, referring to the mythical episode where she shows her genital to Ra to drive out his bad humour. So the reason of the great number of phalli found in the *speos* around the Hathor cow statue stands in her mythic role. The small number of faïence phalli can be dated to the XVIII Dynasty. Wooden phalli found outside the *speos* were probably presented during particular festivals and then removed to an outer area. Because of the lack of inscribed material the exact function of such *ex voto* remains uncertain but it could be useful to mention one inscribed phallus dedicated to Hathor now in the Cairo Museum and found into the tomb of Ramose at Deir el Medineh⁵⁴. The text inscribed on the base of the *ex voto*⁵⁵, a cryptic praise to Hathor, is difficult to understand, though it could indicate that Ramose had no children. Thus, phalli presented to Hathor were probably votive objects offered in return for a cure for impotence or sterility and could be dedicated both by men and women.

Votive objects from Deir el Bahari are also in shape of ears and eyes. This may suggest that offerings were made also as a request for restoration of sight and hearing, very frequent especially in funerary

⁵⁰ Ibid., 210, pl. 52.

⁵¹ Ibid., 237, pl. 52.

⁵² Ibid., pl. 33.

⁵³ Pinch 1994, 84.

⁵⁴ Bruyère 1952, 15-16.

⁵⁵ Černý 1973, 325.

texts. Hathor was also linked with the cure of blindness in the myth of *The Contending of Horus and Seth* where she restores the sight of Horus with her milk⁵⁶.

Hathor was also the Lady of banquets and music. Votive hand-shaped clappers⁵⁷ similar to castanets were generally dedicated to the goddess. Usually made of bone or wood, ancient Egyptian clappers were straight or curved. They may represent the human right and left forearms handles often decorated with bracelets and roundel ornaments and pierced with a hole at the end of the forearm. Such clappers are attested from the First Intermediate Period and Middle Kingdom onward. Some exemplars dated to the New Kingdom may present a stylized papyrus column below the hand⁵⁸. A well preserved exemplar from the New Kingdom, said to be from Thebes, consists of a pair of curved clappers in the form of a right and left hand with the Hathor head below⁵⁹. Fingers have nails carved out and elaborated bracelet. The Hathor head has curled wigs and a decorative frieze. The noise of clapping, banging and rattling was thought to drive away hostile forces. The noise of cymbals or castanets was thought to scare off hostile forces and Hathor was often invoked in spells to drive away evil spirits such as those which caused illness⁶⁰. For all these reasons hand-shaped clappers of ivory or wood were used in magic and dance.

During the Greek-Roman period religious syncretism gave birth to a series of assimilations and associations between Egyptian, Greek and Roman gods. Deities as Serapis and Isis were among the most popular and venerated ones. Serapis was a health god associated with Asclepios during the Greek period. *Ex votos* in shape of human limbs were reproduced and presented to every Asclepeion or Serapeion which were often decorated with all type of human-parts-shaped votive objects dedicated to the gods in return for health or to give

⁵⁶ Papyrus Chester Betty I; Broze 1996, 84-87.

⁵⁷ Anderson 1976, 9-22.

⁵⁸ Ibid., 17-18, no. 6169, fig. 25; 18-19, no. 6171, fig. 26.

⁵⁹ Ibid., 20, no. 20779-20780, fig. 30.

⁶⁰ Pinch 1994.

thanks for a restored limb. Sculpted feet seem to be strictly linked to the Serapis cult as suggested by some exemplars. This is the case of a right foot in dolerite probably an *ex voto* now in the Cairo Museum⁶¹. The Greek dedication on the marble foot wearing a sandal on a pillar from the Ras El Soda Temple, Alexandria (II-III centuries CE), and placed in the middle of the temple platform, thus reads: «Isidorus dedicates this foot to the goddess, which saved him from the fatal fall from the chariot»⁶². The name of the goddess is not specified but is suggested by the name of the devout, Isidorus, as well as by the evidence of foot *ex voto* often associated with Isis, Serapis and other deities⁶³. Inside the Ras El Soda Temple were found white marble statues representing Isis, Osiris Canopus, hermanobis and Harpocrates together with two Sphinxes of black granite. It seems very probable that this private temple built in the garden of a rich men who lived in Alexandria, was dedicated to the goddess Isis being her statue the largest one⁶⁴. A foot with inscription from Aelia Capitolina was dedicated to Serapis by a woman of high status, Pompeia Lucila⁶⁵ while a further record now in the Beirut Museum shows an eagle seated on a human foot dedicated to Serapis⁶⁶. A great marble foot in the Egyptian Museum in Turin⁶⁷ is a well example of *ex voto* to the Egyptian triad: it presents a sandal, two snakes with human heads representing Isis and Serapis and, on the back of the foot Harpocrates is standing in human form (Fig. 5). As one of the greater god of Late antiquity Serapis was also linked to Zeus: a giant foot was discovered at Mt Carmel and dedicated to the Zeus of Heliopolis⁶⁸. A drawing of a bust of Serapis on a human foot is now in Florence⁶⁹ and shows

⁶¹ Edgar 1906, 48, no. 33388, pl. XIX.

⁶² Bernard 1969, 428-430, no. 109, pl. 78.

⁶³ Dunand 1973, pl. XVII; Malaise 1980, 106-ff; Devauchelle 1983, 123-131; Castiglione 1967, 239-252; Castiglione 1971, 30-17; Castiglione 1974, 75-81; Belayche 2007, 448-469; Dow 1914, 58-77.

⁶⁴ Nacrebout 2007, 506-554, fig. 6; Adriani 1940, 136-148; Wild 1984, 1739-1851.

⁶⁵ Belayche 2007, 465-466, fig. 7a.

⁶⁶ Vidman 1969, SIRIS 364 = Bricault 2005, RICIS 402/1201.

⁶⁷ Castiglione 1971, 30-43; Castiglione 1974, 75-81.

⁶⁸ Avi-Yonah 1952, 118-124; Hadas-Lebel 2006, 332.

⁶⁹ Zannoni 1817, 113-118, fig. 38.

the main theme of the “foot of Serapis” also attested on various coins all dating from Roman period⁷⁰: the deity’s bust standing above the divine foot is represented on several coins of the Antonine and Severan periods from Alexandria⁷¹. Sculpted feet were frequent but also footprints were common, as those inside Egyptian temples⁷². The tendency was confirmed in Late period as shown by a small rectangular marble base, in the Museum of Chaironeia, inscribed with «Phyros son of Soteas, at the command of Isis». Two cavities in the shape of feet, presumably of the goddess, are engraved in the upper surface. The provenance of the base is unknown but it can be dated to II century AD⁷³.

All the exemplars recorded are just a small part of objects which show how important health and body preservation was considered during ancient Egyptian times. It is interesting to note that some traditions were fully received during the Greek and Roman era to be sometimes reinterpreted even though preserving their original meaning. Devotional performances were part of religious cult and daily life. The purpose was to supply the lack due to nature, illness and, of course death by magic and devotion to deities. Many ancient Mediterranean and Near Eastern cultures share traditions which have survived thanks to late cultures and religions such as Christianity which received them and contributed to show to what extent the ancient is inserted in modern and contemporary times. Thinking about Ancient, Hellenistic and Roman Egypt, it will be explicative to remind just a couple of examples of interaction: the so-called *Isis lactans* which clearly influenced the Virgin Mary and Jesus Child iconography and, last but not least, the footprint inside the Church of Domine Quo Vadis (Santa Maria in Palmis) in Rome where a pair of feet carved in

⁷⁰ Castiglione 1971; Le Glay 1978, 573–589.

⁷¹ Dattari 1901, 233, nos. 3515-3516 (Marcus Aurelius), 267, nos. 3938-3939 (Commodus), and an unpublished coin (ANS 1973-56-1005; year 3 of Septimus Severus).

⁷² Castiglione 1967, 239-252. Devauchelle 1983, 123-131.

⁷³ Manganaro 1961, 187-188, fig. 9-9a; 81-190; Schachter 2007, 381.

marble had been considered by Christian tradition as the feet of Jesus Christ but which is, on the contrary, a Roman votive stone dedicated by a traveler before his departure⁷⁴.

References

- ADRIANI, A. 1940. "Sanctuaire de l'époque romaine à Ras el Soda". *Annuaire du Musée Greco-Romain* (1935-39): 136-48.
- ALLIOT, M. F. 1954. *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées*. Le Caire: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale.
- ANDERSON, R.D. 1976. *Catalogue of Egyptian antiquities in the British Museum*, vol. 3: *Musical instruments*. London: British Museum Publications.
- ANDREWS, C. A. R. 1981. *Catalogue of Egyptian antiquities in the British Museum*, vol. 6: *Jewellery I, from the Earliest times to the Seventeenth dynasty*. London: British Museum Publications.
- 1994. *Amulets of Ancient Egypt*. London: The British Museum Press.
- ASSMANN, J. 1969. "Liturgische Lieder an den Sonnengott: Untersuchungen zur altägyptischen Hymnik". *Munchner ägyptologische studien* 19. Munchen: Hessling.
- 2005. *Death and Salvation in Ancient Egypt*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- AVI-YONAH, 1952. "Mount Carmel and the God of Baalbek". *Israel Exploration Journal* 2: 118-124.
- BELAYCHE, N. 2007. "Les dévotion à Isis et Serapis dans la Judée-Palestine Romaine" in *Nile into Tiber: Egypt in the Roman world. Proceedings*

⁷⁴ Guarducci, 1942-1943, 305-344.

of the III^d International Conference of Isis Studies, Faculty of Archaeology, Leiden University, May 11-14, 2005, edited by Laurent Bricault, Miguel John Versluys and Paul G.P. Meyboom. Leiden, Boston: Brill, 448-469.

BERNARD, E. 1969. *Inscriptions métriques de l’Égypte gréco-romaine: recherches sur la poésie épigrammatique des Grecs en Égypte*. Paris: Les Belles Lettres.

BORGHOUTS, J. F. 1971. *The Magical Texts of Papyrus Leiden I 348*. Leiden: Brill.

BRICAULT, L. 2005. *Recueil des Inscriptions concernant les Cultes Isiaques: RICIS*. Mémoires de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, XXXI, 3 vols. Paris: De Boccard.

BROZE, M. 1996. *Les aventures d’Horus et Seth dans le Papyrus Chester Beatty I: Mythe et roman en Égypte ancienne*. Leuven: Peeters.

BRUNTON, G. 1937. *Mostagedda and the Tasian Culture: British Museum Expedition to Middle Egypt 1928-29*. London: Bernard Quaritch.

BRUYERE, B. C. M. J. 1952. *Rapport sur le feuilles de Deir el Medineh 1935-1940, fascicule III, notes à propos de quelques objets trouvés en 1939 et 1940*. Le Caire: Institut Français d’Archéologie Orientale.

BUDGE, E. A. W. 1899. *Egyptian magic*. New York : University Books.

— 1912. *Legends of the Gods. The Egyptian Texts*. London.

— 1985. *The Book of the Dead: the Papyrus of Ani in the British Museum: the Egyptian text with interlinear transliteration and translation, a running translation, introduction, etc*. London: British Museum.

CARTER, H. 1963. *The Tomb of Tut-Ankh-Amen: discovered by the late earl of Carnarvon and Howard Carter II*. New York: Cooper Square Publisher.

- CASTIGLIONE, I. 1967. "Tables votives à empreintes de pied dans les temples d'Égypte". *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*. Budapest 20: 239-252.
- 1971. "Zur Frage der Sarapis-Füsse". *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 97: 30-17.
- 1974. "Das wichtigste Denkmal der Sarapis-Füsse im British Museum wiedergefunden". *Studia Aegyptiaca* I: 75-81.
- ČERNÝ, J. 1973. *A community of workmen at Thebes in the Ramesside period*. Le Caire: Institut français d'archéologie orientale.
- DATTARI, G. M. 1901. *Numi Augg. Alexandrini. Monete imperiali greche*. Cairo.
- DAVID, A. R. 2000. *Conservation with Mummy: new light on the lives of ancient Egyptians*. New York: William Morrow and Company.
- DE BUCK, A. 1935-2006. *The Egyptian Coffin Texts*. Chicago : The University of Chicago Press.
- DEVAUCHELLE, D. 1983. "Les graffites démotiques du toit du temple d'Edfou". *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 83: 123-131.
- DE WIT, C. 1953. "A new version of Spell 181 of the Book of the Dead". *Bibliotheca Orientalis* X: 90-94.
- DIODORUS SICULUS. 1998. *Biblioteca storica: Libri I-VIII*. Milano: Rusconi.
- DOW, S.; UPSON, F. S. 1914. "The foot of Sarapis". *Hesperia. Studi sulla grecità in occidente* 13: 58-77.
- DUNAND, F. 1973. *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*. Leiden: Brill.

- EDGAR, C. C. 1906. *Sculptors' studies and unfinished works*, n. 33301-33506. Le Caire: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale.
- FAULKNER, R. O. 1969. *The ancient Egyptian pyramid texts*. Oxford: Clarendon Press.
- GLAZOV, G. Y. 2001. *The Bridling of the Tongue and the Opening of the Mouth in Biblical Prophecy*. Sheffield: Academic Press.
- GRAY, P. H. K. 1966. "Embalmers' restorations". *Journal of Egyptian Archaeology* 52: 138-40.
- GERMER, R. 1997. *Mummies. Life after Death in Ancient Egypt*. New York: Prestel.
- GIUFFRÀ, V.; FORNACIARI, G. and CIRANNI, R. 2006. "A New Case of Ancient Restoration on an Egyptian Mummy". *Journal of Egyptian Archaeology* 92: 274-278 .
- GUARDUCCI, M. 1942-1943. "Le impronte del Quo Vadis e monumenti affini figurati ed epigrafici". *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia* XIX: 305-344.
- HADAS-LEBEL, M. 2006. *Jerusalem against Rome*. Louvain: Peeters.
- HORNUNG, E. 1976. "Das Buch der Anbetung des Re im Westen (Sonnenli-tanei) vol. 2". *Aegyptiaca Helvetica* 3: 88-89.
- IKRAM, S.; DODSON, A. 1998. *The Mummy in Ancient Egypt: equipping the dead for eternity*. London: Thames and Hudson.
- KAMAL, A. B. 1901. *Fouille à Deir el Bersheh II, Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*. Le Caire.
- LE GLAY, M. 1978. "Un pied de Sarapis à Timgad, en Numidie", in *Hom-mages à Maarten J. Vermaseren: recueil d'études offert par les auteurs de la série Études préliminaires aux religion orientales dans l'Empire*

- romain à Maarten J. Vermaseren à l'occasion de son soixantième anniversaire le 7 avril 1978. Edited par Margreet B. de Boer and T. A. Edridge 68/2. Leiden: Brill.
- LOEFFLER, L. 1984. *Der Ersatz fuer die obere Extremitaet. Die Entwicklung von den ersten Zeugnissen bis heute*. Stuttgart: Enke.
- MALAISE, M. 1980. "La pietè personnelle dans la religion isiaque". *Homo Religious* 5: 83-117.
- MANGANARO, G. 1961. "Ricerce di epigrafia siceliana". *Sicilarum Gymnasium* XIV, 2: 175-191.
- MERCER, S. A. B. 1952. *The Pyramid Texts, in Translation and Commentary*. New York: Longmans, Green.
- MIDDLETON, A. 1992. *Internal British Museum Department of Scientific Research report no. 6042, dated 26 June*.
- MORET, A. 1931. "La légende d'Osiris à l'époque thébaine d'après l'hymne à Osiris du Louvre". *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 30: 725-750.
- NACREBOUT, F.G. 2007. "The Temple at Ras El-Soda. Is it an Isis Temple? Is it Greek, Roman, Egyptian, or Neither? And so what?", in *Nile into Tiber Nile into Tiber: Egypt in the Roman World. Proceedings of the IIIrd International Conference of Isis Studies, Faculty of Archaeology, Leiden University, May 11-14, 2005*, edited by Laurent Bricault, Miguel John Versluys & Paul G.P. Meyboom. Leiden, Boston: Brill, 506-554.
- NAVILLE, E. H. 1914. *Le papyrus hiératique de Kastseshni au Musée du Caire. (Papyrus funéraires de la XXI^e dinastie II)*. Paris: Leroux.
- NICHOLSON, P. T.; SHAW, J. 2000. *Ancient Egyptian Material and Technology*. Cambridge: University Press.
- NYORD, R. 2009. *Breathing Flesh: Conceptions of the Body in the Ancient Egyptian Coffin Texts*. Copenhagen: Museum Tusculanum Press.

- OTTO, E. 1960. *Das agyptische Mundöffnungsritual II*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- PETRIE, W. M. F. 1890. *Kahun, Gurob and Hawara : with twenty-eight plates*. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co.
- 1914. *Amulets: illustrated by the Egyptian Collection in University College London*: Constable.
- PIANKOFF, A. 1964. *The litany of Re*. New York: Bollingen Foundation.
- PINCH, G. 1993. *Votive Offerings to Hathor in Magic in Ancient Egypt*. Oxford: Griffith Institute. Ashmolean Museum.
- 1994. *Magic in Ancient Egypt*. London: The British Museum Press.
- PLUTARCH, 1985. *De Iside et Osiride*. Milan: Adelphi Edizioni.
- REEVES, N. 1999. “New Light on Ancient Egyptian Prosthetic Medicine”, in *Studies in honor of Egyptian antiquities: a tribute to T G H James*, ed. Davies, V. London. British Museum Press: 73-77.
- REISNER, G. A. 1907. *Amulets. Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire n.12528-13595*. Le Caire : Imprimerie de l’Institut Français d’Archéologie Orientale.
- ROTH, A. M. 1993. “Fingers, Stars and the ‘Opening of the Mouth’”, *Journal of Egyptian Archaeology* 79: 57-79.
- SCHACHTER, A. 2007. “Egyptian Cult and Local Elites in Boiotia” in *Nile into Tiber: Egypt in the Roman World. Proceedings of the IIIrd International Conference of Isis Studies, Faculty of Archaeology, Leiden University, May 11-14, 2005*, edited by Laurent Bricault, Miguel John Versluys & Paul G.P. Meyboom. Leiden; Boston: Brill.
- TAPP, E. 1979. “The unwrapping of a mummy”, in *Manchester Museum Mummy Project. Multidisciplinary Research on Ancient Egyptian Mummified Remains*, ed. A.R. David. Manchester. Manchester University Press: 83-93.

- 1986. “The unwrapping of 1770”, in *Science in Egyptology*, ed. David, A. R. Manchester. Manchester University Press: 51-56.
- TAYLOR, J. H. 2010. *Egyptian mummies*. London: British Museum.
- VERNIER, E. 1927. *Bijoux et Orfèvreries III-IV. Catalogue général des antiquités égyptiennes, Musée du Caire*. Le Caire : Imprimerie de l’Institut Français d’Archéologie Orientale.
- VIDMAN, L. 1969. *Sylloge Inscriptionum Religionis Isiacae et Sarapiacae (SIRIS)*, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 28. Berlin: Walter de Gruyter.
- VOGELSANG-EASTWOOD, G. 1993. *Pharaonic Egyptian Clothing*. Leiden: Brill.
- WAGLE, W. A. 1994. “Toe Prosthesis in an Egyptian Human Mummy”. *American Journal of Radiology* 162: 999-1000.
- WILD, R. 1984. “The known Isis-Serapis sanctuaries from the Roman period”. *Aufstieg und Niedergang der Römischen. Welt* II 17.4 Berlin and New York: Walter de Gruyter: 1739-1851.
- ZANNONI, G. B. 1817. *Reale galleria di Firenze illustrata, galleria degli uffizi, serie IV: statue bassorilievi busti e bronzi Vol. I*. Firenze: Giuseppe Molini e Comp.

Figures



Fig. 1. Close up of 1770 hands with gold finger stalls. 118022a.
Courtesy of The Manchester Museum, The University of Manchester.



Fig. 2. Artificial leg made of reeds and mud. 118336.
Courtesy of The Manchester Museum, The University of Manchester.



Fig. 3. Artificial foot of mummy. 1770 118318.
Courtesy of The Manchester Museum, The University of Manchester.



Fig. 4. Open left hand with golden nails, Faïence.
Late Period Dynasty XXV-XXXI (712-332 BC).
Cat. 1211 RCGE 26661. Courtesy of The Egyptian Museum, Turin.



Fig. 5. Votive foot with sandal and Isis, Serapis and Arpocrates.
White marble. S. 17137 RCGE 19497.
Courtesy of The Egyptian Museum, Turin.

Le *Rāmāyaṇa*: du *dharma* à la *bhakti*

Philippe Benoît
INALCO, Paris

A la mémoire de Margarida Correia de Lacerda (1914-2012)*

*etad anṛtam ubhayataḥ satyena pariḡrhitam satyabhūyam eva bhavati.
naivam vidvāṃsam anṛtaṃ hinasti.*

«Le faux, encadré de part et d'autre par le vrai, participe lui-même de la vérité.
Le faux ne blesse pas qui sait ainsi.»

Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad (V, 5, 1)

Inviter au voyage sur le continent du *Rāmāyaṇa*, c'est ambitionner d'emmener d'un horizon à l'autre de l'hindouisme, depuis le vieux socle de la religion védique jusqu'à la *bhakti* flamboyante, en passant par le brahmanisme austère, à la croisée des chemins du *dharma* et du renoncement au monde.

Le vieux socle védique se perd dans la nuit des temps, quelque part à la conjonction de l'extinction progressive de la civilisation de l'Indus et à l'enracinement de la civilisation indo-aryenne dans des portions grandissantes de l'Asie du Sud – civilisation que nous connaissons presque exclusivement par ce monument littéraire et religieux que sont les *Veda*, constitués en corpus clos et systématiquement structuré un peu après la vie du Bouddha, donc vers le V^e siècle avant notre ère.

* Cet article reprend la conférence donnée au FCSH/UNL le 23 Novembre 2012, lors d'une séance d'hommage à la Prof. Margarida Correia de Lacerda, organisée par l'Institut Correia de Lacerda d'Études Orientales, en collaboration avec le CHAM.

Le brahmanisme – celui, sévère, des *dharmaśāstra*¹ et de la *Bhagavad-gītā*, comme celui, ouvert aux plaisirs de la chair et du texte, dans le *kāvya*² et le *Kāmasūtra*, par exemple – s’est constitué et a occupé une position dominante depuis la probable naissance des deux «épopées» fondatrices, le *Rāmāyaṇa* et le *Mahābhārata*, un peu avant l’ère chrétienne, aux alentours du règne de l’empereur Aśoka, au III^e siècle avant notre ère, jusqu’aux débuts de la période médiévale, avec la perte de ce lien étroit entre le brahmanisme et le pouvoir royal, provoquée principalement par les conquêtes musulmanes d’une grande partie du sous-continent indien. Il a été concomitant à l’apogée d’une civilisation brillante, raffinée, prospère, dans laquelle l’Inde contemporaine cherche et puise beaucoup de ses fondements identitaires. Une civilisation hantée aussi par les contradictions entre la voie mondaine des plaisirs de la vie et de la perpétuation d’une descendance, d’une part, et d’autre part l’appel au renoncement au monde pour obtenir la libération de l’*ātman*³.

Le recul plus ou moins poussé du brahmanisme, dans les siècles de grand soubresauts, depuis les conquêtes musulmanes jusqu’à l’avènement du colonialisme britannique, entre les XIII^e et XIX^e siècles surtout, n’a toutefois pas entraîné de rupture majeure pour ce qui concerne l’histoire de cette nébuleuse religieuse que l’on nomme hindouisme⁴. En effet, le deuxième millénaire de notre ère a vu fleurir à foison la *bhakti*, qu’elle soit d’orientation vishnouïte, shivaïte ou *śākta*.

La *bhakti* n’est pas née à cette période. Elle existait déjà avant, probablement depuis un peu avant l’ère chrétienne, puisque l’on considère que la *Bhagavad-gītā* est le texte fondateur de la dévotion

¹ Les traités qui enseignent le *dharma*, c’est-à-dire les devoirs et prérogatives des diverses composantes de la société humaine, selon la stricte hiérarchie des quatre classes sur lesquelles est fondé le bon fonctionnement de cette société. Les brahmanes sont au sommet de cette hiérarchie et le roi, issue de la deuxième classe, celle des guerriers, est le garant du respect de cet ordre, pour la prospérité du monde. Cette organisation sociale est présentée comme éternelle, consubstantielle à la création elle-même.

² La grande poésie classique, d’un raffinement extrême, portée sur les jeux de langage, la description et l’expression des sentiments, selon des règles savantes.

³ «Le Soi», désignation courante de l’âme individuelle, en tant qu’elle participe de l’Universel.

⁴ On la nomme ainsi depuis fort peu de temps au regard de sa très longue histoire, longue d’environ 3500 ans, puisque ce n’est pas avant la fin du XIX^e siècle que le terme est utilisé couramment pour désigner cette ensemble de croyances et pratiques religieuses majoritaire en Asie du Sud.

vishnouïte et que la *Śvetāśvatara Upaniṣad* marque l'origine de la dévotion shivaïte. Or ces deux textes remontent à au moins deux ou trois siècles avant Jésus-Christ. Dans la *Bhagavad-gītā*, Kṛṣṇa demande à son disciple Arjuna d'être son *bhakta*, de prendre refuge en lui et se révèle à lui comme l'Absolu, contenant tout l'univers manifesté, y compris toutes les formes divines quelles qu'elles soient. Dans la *Śvetāśvatara Upaniṣad*, Śiva est clairement identifié comme l'Absolu dispensateur de salut pour celui qui le reconnaît pour tel et cherche à s'unir à lui par la méditation et le *yoga*.

Avec la *bhakti*, le plus souvent sans rupture, ni avec le substrat védique ni avec le *dharma* brahmanique, c'est un nouveau mode de relation entre l'homme et le divin qui s'impose.

Le védisme centre la relation entre l'homme et les dieux sur le *yajña*, l'acte sacrificiel, l'accomplissement des rites, dans un idéal de perfection. Le rituel sacrificiel est indispensable à la vie de la création, les dieux ont besoin des offrandes humaines pour se maintenir à leur place, de même que les hommes ont besoin de satisfaire les dieux par des offrandes, accompagnées de la récitation du *Veda*, pour obtenir des dieux les bienfaits qui assurent leur survie. La relation entre l'humain et le divin est en quelque sorte contractuelle, dieux et humains sont les obligés les uns des autres. Le rite accompli à la perfection contraint le dieu à accorder le bienfait demandé. Dans le védisme originel, il n'y a nulle place pour la croyance, la foi, la grâce, l'amour, le salut – tous ces concepts religieux, toutes ces attitudes religieuses promises à un grand avenir dès le moment où le *Rāmāyaṇa* et le *Mahābhārata* sont composés.

Le brahmanisme classique, qui a dû se constituer approximativement entre 500 avant Jésus-Christ et le début de l'ère chrétienne, et dont la grande époque est le premier millénaire de notre ère, est en grande partie une tentative de résolution des tensions apparues entre l'idéal védique du sacrifice, le sacrifice étant l'acte par excellence, d'une part, et d'autre part l'appel au renoncement, au retrait du monde, sensible déjà dans les *Upaniṣad* anciennes⁵.

⁵ *Bṛhadāraṇyaka* et *Chāndogya Upaniṣad*, datées très approximativement du VI^e siècle avant J.C.

Le brahmanisme classique, c'est aussi en partie une réaction face à l'émergence du bouddhisme, d'abord comme contestation de l'ordre et de la vision du monde brahmaniques, puis comme religion organisée. Cette réaction a consisté à réaffirmer les valeurs védiques, mais aussi à intégrer de nouvelles valeurs, comme la non-violence.

Le brahmanisme classique est guidé par une volonté de synthèse entre la religion védique du sacrifice rituel, l'intériorisation du rite préconisée dans les *Upaniṣad* anciennes, la recherche du salut, conçu comme une libération du *saṃsāra* (ce flux perpétuel de naissances, vies, morts et renaissances), dans une connaissance de l'Absolu et / ou une fusion dans l'Absolu, la foi en la grâce divine, accordée au dévot par son dieu d'élection, dans le cadre d'une relation personnalisée, fusionnelle, empreinte d'amour, où le dieu objet de cet amour dispense sa grâce en toute liberté, et non sous la contrainte du rite parfait. Le brahmanisme classique intègre aussi des notions et pratiques non védiques, telles que le yoga, aussi bien comme discipline physique et mentale que comme technique de méditation, en l'organisant en système philosophique, en vision de la vie et du salut⁶. Le tantrisme est aussi dans une large mesure intégré dans le brahmanisme.

Le brahmanisme classique substitue progressivement – la chronologie demeurant très incertaine – aux rites védiques, tels qu'ils sont décrits notamment dans les portions du *Veda* nommées *Brāhmaṇa*, la *pūjā*, forme de culte qui prédomine depuis longtemps déjà dans les diverses variantes de l'hindouisme et constitue la partie la plus visible de cette religion, dont une des conséquences est l'existence des si nombreux temples, des plus modestes aux plus grandioses, dans toute l'Asie du Sud. Or la *pūjā* peut être considérée comme la forme la plus extériorisée de la *bhakti* dans la pratique courante de l'hindouisme.

Rappelons que la religion védique, à la différence de l'hindouisme, ignore le culte d'images divines. Le védisme est avant tout une religion du feu, véhicule des offrandes vers les dieux à qui elles sont destinées. Le védisme ignore les temples permanents. Le sacrifice védique

⁶ Cela a donné les *Yogasūtra* attribués à Patañjali (II^e siècle avant J.C.?).

s'accomplit sur un autel du feu, élevé sur une aire sacrificielle délimitée, mais tout est à recommencer à chaque nouvelle célébration d'un rite sacrificiel.

L'hindouisme de *bhakti* a amené le développement d'une nouvelle forme cultuelle, la *pūjā*. Si la *pūjā* peut reprendre ou inclure, dans certains cas au moins, des éléments de rituel védique, avec allumage d'un feu à oblations, par exemple, elle se distingue radicalement de lui par la place centrale de la représentation divine: la *pūjā* consiste à honorer une divinité représentée matériellement, que ce soit sous une forme figurative (statue, portrait) ou symbolique (pierre, arbre) ou mixte (comme le *liṅga* de Śiva). La *pūjā* rend présente la divinité – une part de la divinité au moins – dans sa représentation. La *pūjā* établit un contact direct entre celui qui l'accomplit ou celui pour le compte de qui elle est célébrée et son destinataire divin, ce qu'on appelle le *darśana* (la «vision»), dans lequel le sacrificiant, le dévot, s'absorbe en la divinité, par le truchement de sa représentation matérielle. Durant la *pūjā*, la divinité prend vie dans sa représentation. Le fidèle lui fait des offrandes, plus ou moins élaborées, parce que c'est un moyen concret de donner vie: nourritures, fleurs, vêtements... etc. Il récite des *mantra* pour faire en sorte que la divinité s'installe bien dans sa représentation, accepte ses offrandes et lui accorde éventuellement sa grâce, s'il lui plaît ainsi. Mais la *pūjā*, en plus de cet aspect tourné vers l'extérieur, le monde du *karman*, de l'acte, comporte aussi une part de méditation, de silence, de repli sur le soi, dans le souci de la libération, une part de dévotion, où c'est la grâce de la divinité qui est sollicitée.

L'élaboration de la théorie du *dharma*, ce qui maintient l'ordre du monde, telle qu'elle est systématisée dans les *dharmaśāstra*, les «traités sur le dharma», aux alentours de l'ère chrétienne, concilie les voies divergentes de l'action pour la conservation du monde et du renoncement à l'action pour échapper au monde, en préconisant comme un des principes directeurs de son idéal de vie les *āśrama*, c'est-à-dire la division de la vie humaine en quatre grandes étapes⁷:

⁷ Cette division concerne uniquement les hommes des trois premières classes de la société brahmanique. Les femmes, les membres de la quatrième classe et tous les autres ne sont normalement pas concer-

une première étape, étape d'apprentissage, depuis le rituel d'initiation à la vie spirituelle, à l'entrée dans l'âge de raison, jusqu'à l'âge de jeune adulte, où l'action est toute entière orientée vers la connaissance (principalement la connaissance du *Veda*), les devoirs, la conformité au *dharma*, dans l'abstinence et le dénuement; une deuxième étape, l'âge adulte proprement dit, marquée par la fondation d'un foyer, la vie familiale et mondaine, pour perpétuer le monde et la lignée, assurer le plein accomplissement des rites, c'est-à-dire une étape tournée vers l'action, une étape d'extériorisation, où sont cultivés les trois premiers buts de l'existence humaine, à savoir le *dharma* lui-même, accompagné de la poursuite de la prospérité matérielle (*artha*) et de la pratique de *kāma* (le plaisir, principalement le plaisir amoureux, pour assurer la reproduction); une troisième étape, celle de la préparation au renoncement, après que la postérité a été garantie, quand l'avenir de la lignée est assuré sur deux générations au moins: cette étape est marquée par un éloignement physique du monde (avec le départ pour la «forêt», c'est-à-dire un monde sauvage, qui n'est pas entièrement régi par les lois du *dharma* prévalant dans le monde strictement organisé du village, de la campagne cultivée ou de la ville) et est aussi marquée par un renoncement progressif à l'action et aux jouissances de la vie; la quatrième et dernière étape, celle du renoncement total, en principe celle du grand âge donc, est vouée au quatrième et ultime but de l'homme: la délivrance, la libération du *saṃsāra* – à moins que l'issue ne soit une renaissance pour une vie de statut plus élevé dans la hiérarchie des êtres et des comportements. Sur ce point, les traités de *dharma* maintiennent un certain flou, symptôme probable des tensions qui parcourent cette systématisation, dans son souci de résoudre de vives contradictions⁸.

Notons que les traités de *dharma*, toujours soucieux de pragmatisme, reconnaissent que l'on peut brûler les étapes et vivre en renonçant plus ou moins radical à tout moment de la vie, et que cette qua-

nés par cette segmentation de la vie en étapes aux buts et règles de vie distincts. Voir par exemple, *Mānavadharmasāstra* («Les Lois de Manu»), livres II-VI.

⁸ Ibid., livre XII.

dripartition de la vie n'est qu'un idéal très élevé, dont la réalisation est soumise à bien des aléas.

La *bhakti* est à l'origine une des faces du brahmanisme – une adaptation du brahmanisme à un contexte historique et religieux en mouvement. Cela n'empêche que, de la période médiévale jusqu'à nos jours, l'hindouisme de la *bhakti* a pu, dans certains cas, s'affranchir des cadres brahmaniques. On pense surtout à ces grandes figures de la *bhakti* dans l'Inde du nord que sont Kabir (aux ^{xv}^e-^{xvi}^e siècles) ou Mirābāī (^{xvi}^e siècle), au bengali Śrī Caitanya (^{xvi}^e siècle), dont la *bhakti* prône surtout le renoncement, à la caste, au strict *dharma* brahmanique, au profit d'une vie consacrée exclusivement à l'amour divin. Et s'il ne s'agit pas toujours d'un renoncement total, il s'agit au moins d'une subordination des valeurs de l'action à celles du renoncement.

Suivre la destinée du *Rāmāyaṇa*, depuis l'original, attribué au mythique Vālmīki, jusqu'aux versions médiévales de l'histoire de Rāma, toutes empreintes des développements de la *bhakti*, est une illustration de tout ce qui vient d'être résumé à grands traits sur l'histoire de l'hindouisme.

Nous examinerons ici certaines évolutions concernant la geste de Rāma, lors du passage de la version sanskrite originale, de Vālmīki donc, à celle d'un des principaux *Rāmāyaṇa* de la période médiévale: le *Rāmāyaṇa* bengali de Kṛttibās, que l'on fait remonter au ^{xv}^e siècle, même si l'état du texte, tel qu'il se présente à nous aujourd'hui, a certainement été fortement remanié, surtout à la fin du ^{xviii}^e siècle et au début du ^{xix}^e siècle, lorsque le texte est passé de la diffusion manuscrite à l'imprimerie. Précisons d'emblée que l'adaptation en bengali du poème en sept *kāṇḍa* de Vālmīki est l'œuvre d'un brahmane lettré, dont le premier but est de rendre accessible l'histoire du héros humain-divin Rāma au public le plus large, en une période et dans un pays où la connaissance du sanskrit était en net reflux. Mais, en faisant passer le récit d'une langue à l'autre, l'auteur bengali popularise la narration, dans une certaine mesure, pour qu'elle touche encore plus sûrement l'auditeur bengali de son temps, pétri des thèmes et aspirations de la

bhakti, qui s'est développée depuis plus de mille cinq cents ans, à la suite de la composition du texte sanskrit. Il s'agit aussi, tout en faisant une large place à la *bhakti*, de réaffirmer le *sanātana dharma*, le *dharma* fondée sur le *Veda*, après les siècles tourmentées où la culture du Bengale a été tiraillé entre le bouddhisme, les diverses orientations religieuses de l'hindouisme (vishnouisme, shivaïsme et shaktisme), la propagation de l'islam... etc.

Du *dharma* à la *bhakti*: la composition du *Rāmāyaṇa* par Vālmīki

Que le *Rāmāyaṇa* est devenu en presque deux mille ans une illustration de la *bhakti* et non plus une défense du *dharma* de l'ordre brahmanique est illustré dès l'ouverture du *Rāmāyaṇa* bengali de Kṛttibās.

Au tout début du *Rāmāyaṇa* de Vālmīki, la motivation de l'entreprise poétique consistant à composer un vaste poème relatant l'histoire de Rāma est présentée comme l'heureuse rencontre, chez le ṛṣi nommé Vālmīki, d'une part de la curiosité d'identifier le «meilleur des hommes»⁹ et d'autre part de la vive émotion causée par le spectacle affligeant de la mort d'un oiseau, tué par un chasseur cruel, au moment où il s'unissait à sa femelle, dans la forêt¹⁰. L'émotion qui emporte le ṛṣi aboutit à l'invention «spontanée» du nouveau type de vers, nommé *śloka*, parce qu'il a été généré par le sentiment appelé *śoka* (le «chagrin»)¹¹.

Mais rien n'explique la curiosité de Vālmīki: pourquoi veut-il tant connaître le parangon de l'héroïsme humain? Comment peut-il évoquer tout de suite, à la description et au récit que lui fait en réponse le ṛṣi divin Nārada qui lui livre un résumé de l'histoire de Rāma, les vertus de l'audition et de la récitation de l'histoire de celui dont l'iden-

⁹ Vālmīki I, 1.

¹⁰ Vālmīki I, 2.

¹¹ Ibid.

tité vient de lui être révélée? Sa réceptivité si joyeuse, immédiate, à l'écoute des paroles du messager divin Nārada, lorsque celui-ci lui décrit cet «océan de qualités» et lui narre les événements de sa vie, édifiante et pathétique, en quoi se justifie-t-elle?

La question se pose, car, à la réponse de son informateur, Vālmīki ne manifeste nulle surprise: il reprend aussitôt la parole pour célébrer brièvement l'éminence de Rāma et surtout les vertus prodigieuses de la fréquentation de sa geste, qu'il s'agisse de sa récitation ou de son audition. Tout se passe donc comme si le questionneur connaissait en fait par avance la réponse à sa question, comme s'il attendait de la part de Nārada, non le dévoilement d'un mystère mais la confirmation, par une voix à l'autorité indiscutable, d'un savoir déjà là, même sous forme intuitive et diffuse, et de la joie de s'entendre répéter une fois de plus des paroles si belles et si touchantes qu'on aime à se les faire redire indéfiniment.

Cette question qui n'en est une que de forme est un des éléments qui invitent à lire le début du *Rāmāyaṇa* de Vālmīki comme un embrayage éminemment rhétorique, résolvant astucieusement le problème de l'introduction au sujet du texte. Mais cette rhétorique est sous-tendue par le souci d'imposer le thème de la consubstantiation du verbe et du réel, thématique de première importance dans un texte qui se présente comme dispensateur de salut. Elle est animée aussi par la volonté de fonder son autorité, ce qui implique, dans le contexte brahmanique, l'affirmation d'une origine divine, la communication par révélation, sur le modèle de la révélation védique, la *śruti*, audition/vision, c'est-à-dire connaissance instantanée, gnose qui ne doit rien aux mécanismes de l'intellect et des sensations, mais tout à la concentration mentale, favorisée par les pratiques ascétiques et les pouvoirs qu'elles dispensent, en affranchissant de la dispersion sensorielle et de la fragmentation analytique intellectuelle.

Cette rhétorique a la vertu, en mettant en scène l'auteur dans son poème, parmi les autres personnages, de sauter allègrement par-dessus – sinon d'effacer tout à fait – les frontières entre réalité et fiction, vie et poésie, destinataire et destinataire du récit. Il s'agit d'indi-

quer d'emblée la «philosophie» du *Rāmāyaṇa*, à savoir qu'il n'y a pas de solution de continuité entre émotion et salut.

Avec l'addition de l'épisode initial, qui relate la métamorphose du bandit de grand chemin Ratnākara en l'ascète-poète Vālmīki, le texte bengali de Kṛtibās précise la motivation de la composition du *Rāmāyaṇa* par celui que la tradition considère comme l'*ādikavi* (le «premier des poètes», le fondateur de la poésie). Cette métamorphose, une sorte de préhistoire de la composition humaine du *Rāmāyaṇa*, crée en effet un lien obligé entre Rāma et Vālmīki, entre le héros et son poète, puisque c'est par le pouvoir du nom de Rāma, répété continuellement soixante mille années durant, que Ratnākara est délivré du poids de ses crimes et renaît à la vie en tant que saint homme¹².

Cette motivation du fait que ce soit à Vālmīki, et non à quelque autre *ṛṣi* d'origine moins discutable, que soit échue la noble tâche de faire connaître partout dans le monde humain l'histoire de l'*avatāra* de Viṣṇu nommé Rāma, a pour conséquence littéraire de remplacer la pure rhétorique qui était mobilisée dans l'introduction du texte de Vālmīki, par une narration où la force du contenu l'emporte sur l'astuce du discours.

Il s'agit aussi d'une nouvelle pièce de la biographie de l'auteur du *Rāmāyaṇa* original, où celui-ci apparaît plus humain. Plus humain par le simple fait de s'être, durant toute une vie, bien que né fils de brahmane de haute considération, adonné à une activité criminelle, sous prétexte d'assurer, comme il l'explique au dieu Brahmā et au *ṛṣi* Nārada, venus le questionner à ce sujet, la subsistance de ses père, mère et épouse. Attitude très simplement humaine encore – loin du hiératisme de ces champions de l'ascétisme, détachés des préoccupations humaines ordinaires, que sont les brahmanes retirés dans leurs ermitages forestiers, comme nous les montre souvent l'épopée – que

¹² Il renaît avec un nom nouveau – Vālmīki, le «fils de la fourmilière», car durant ces si nombreuses années où il a récité immobile le nom de Rāma, les insectes ont dévoré son corps. Cela ne l'a pas empêché de continuer sa récitation du nom salvifique. C'est Brahmā, le dieu créateur, qui lui redonne vie dans un corps nouveau, avec une identité nouvelle, au bout de soixante mille ans, au moment précis où Rāma, portion de Viṣṇu, va naître sur la terre.

celle de Ratnākara qui va chercher la caution morale des siens, lorsque Brahmā ricane de ses explications, selon lesquelles le bon motif de son banditisme (assurer la vie matérielle de sa famille) excuserait les crimes odieux qu'il lui fait commettre. Comble de l'humanité enfin, le désespoir et la peur panique qui envahissent le brigand lorsque, constatant que ses parents refusent absolument d'assumer la moindre part morale de ses crimes, il perçoit la solitude radicale de son *karman* et se sent noyé dans «l'océan de ses crimes».

La voie de salut empruntée par Ratnākara, sous la guidance de Brahmā, celle de la confiance aveugle en l'omnipotence bénéfique du nom de Rāma, fait de l'auteur originel du *Rāmāyaṇa* le premier être sauvé par le nom divin; cette qualité de témoin primordial de la grandeur de Rāma (en fait avant même que celui-ci ne se soit incarné sur terre parmi les hommes) confère à Vālmīki, ex-Ratnākara, une connaissance par expérience directe, sur lui-même, du pouvoir sans limites du simple nom de Rāma, qui a changé du tout au tout la condition et l'orientation de sa vie. Le poète et le dévot ne font qu'un; le destinataire du poème – l'homme en tant que criminel ignorant de ses crimes, puis en tant que chercheur de salut – et son compositeur ont une nature commune. L'histoire du *dasyu* Ratnākara importe donc pour le sens général du *Rāmāyaṇa*: on entrevoit là comment à l'édification «dharmique», qui a besoin d'un modèle – le *narottama*, «meilleur des hommes» – se surimpose un thème beaucoup plus attrayant et convaincant, dans le contexte de la *bhakti* médiévale: celui de l'échange de dévotion et de pitié entre l'homme et le dieu, qui débouche sur une rupture dans la misérable condition humaine d'enchaînement dans les filets du *saṃsāra*. Le pouvoir de la *bhakti* est d'autant plus impressionnant que le dévot est le pire des criminels.

Au cas où les crimes imputés à Ratnākara, incluant le brahmanicide, ne seraient pas suffisants pour convaincre de son obstination dans le non-respect du *dharma*, il est dit qu'au moment où Brahmā veut l'introduire sur la voie du salut en lui faisant prononcer le nom de Rāma, afin de tester le pouvoir salvifique de ce nom de l'*avatāra* à venir, le bandit Ratnākara ne parvient pas à l'articuler, tant il est dans

le péché. Il faut que le dieu ruse en lui montrant un bout de bois mort, appelé *marā*, et lui fasse répéter ce mot, à l'envers en quelque sorte – *marā marā marā marā* – pour qu'enfin le criminel Ratnākara parvienne à prononcer le nom de Rāma, malgré son naturel qui l'en empêchait. On remarquera que la répétition du nom divin est un des procédés les plus courants de la *bhakti* médiévale. Ce procédé a dans une large mesure fait concurrence à la récitation des textes sacrés, comme la récitation du *Rāmāyaṇa* dans son intégralité avait pu antérieurement supplanter dans une large mesure la récitation des *Veda*.

Triomphe de la *bhakti*: la victoire de Rāma sur Rāvaṇa

Dans le texte bengali, l'épisode de la mort de Rāvaṇa passe du statut éminemment dramatique de dénouement final de la guerre de Rāma contre les «démons» *rākṣasa*, au statut fortement idéologique d'interprétation ultime de la guerre opposant l'*avatāra* divin à ces êtres ennemis du *dharma*.

Chez Vālmīki, la mise à mort de Rāvaṇa par Rāma, à l'issue de leur combat final, telle qu'elle est racontée au livre VI (chapitres 104-108 de la version la plus courante), est décrite dans les mêmes termes que tous les autres combats: les deux adversaires sont de force quasiment égale et les échanges de projectiles plus redoutables les uns que les autres ne permettent pas de déterminer un vainqueur. Les dieux, qui observent cette situation depuis leur séjour céleste, sont préoccupés de constater que Rāma, leur champion, ne parvient pas à triompher. En vertu d'une faveur divine jadis obtenue par Rāvaṇa à force d'ascétisme, ses dix têtes, coupées cent une fois par Rāma repoussent toujours. Après sept jours et sept nuits de combat ininterrompu, le cocher de Rāma (originellement celui du dieu Indra en personne) lui conseille de lancer sur son ennemi l'arme de Brahmā, une flèche dotée d'une puissance divine supérieure à tout autre, don du sage Agastya, du temps où Rāma vivait en exil dans la forêt profonde avec son épouse Sītā et son frère zélé Lakṣmaṇa. Rāma suit ce conseil d'inspiration divine et

aussitôt Rāvaṇa est mortellement blessé. Tambours divins, pluie de fleurs, louanges divines... on est presque surpris d'un dénouement si brusque, après des milliers de vers relatant les hauts et les bas de ce combat à dimension cosmique, où, dans les flots de sang versés, c'est l'avenir de la création tout entière qui est en jeu.

Chez Kṛttibās, l'épisode final de la bataille des deux héros est considérablement allongé, puisqu'il s'étend sur seize longs chapitres, qui multiplient les péripéties et rebondissements de cette lutte finale.

Dès le début de ce récit, la *bhakti* s'impose comme le principe devant guider toute réception de cette histoire de violence et de mort.

Des demeures des *rākṣasa* qui ont perdu l'un après l'autre tous leurs grands héros, depuis le début des hostilités, notamment les frères et fils de Rāvaṇa, s'élève au milieu des lamentations des femmes éplorées, cette prière, grosse de prémonition:

«Rāma, j'ignore comment louer dignement tous les exploits que tu accomplis en ton excellence; en vain se sont écoulés les jours du misérable: il n'a pas chanté tes louanges et voici la Mort qui l'encercle! Pour accomplir ce que tu accomplis, ô Rāmacandra, seigneur de l'univers, excepté toi, il n'est personne d'autre dans le Triple Monde. Pour moi qui suis sur la berge de la rivière Illusion, Rāma, il n'est point d'autre recours que tes pieds. De tes pieds adorables fais une barque, Rāma, que je franchisse cette rivière!»
(Kṛttibās, VI, 75, 1-3)

A quelques instants de là, à son épouse principale, la reine Mandodarī, qui tente de le dissuader de courir au-devant d'une mort certaine, face à l'*avatāra* de Viṣṇu, en lui conseillant de restituer à celui-ci son épouse qu'il séquestre, Rāvaṇa répond, impatient:

«Que la reine Sītā est Mahālakṣmī, une forme de Śakti, penses-tu me l'apprendre? Je sais bien tout cela. Malgré mes récitation, mes sacrifices et mes prières, je n'ai pu la garder ici (...) Tant de gens passent leur temps à prier, en jeûnant, ne buvant que de l'eau, sans pour autant, à l'heure de leur mort, apercevoir ses

pieds vénérables! (...) Je mourrai des mains de Rāma, tel est mon sort! A Yama j'échapperai, bien que je sois tout près de la mort. Le messager de Viṣṇu m'emmènera, après m'avoir fait monter sur son char; avec une égale puissance j'avancerai, dans la vie, dans la mort. Les dieux, Indra en tête, furent ma vie durant soumis à mes ordres; une fois mort, au séjour de Vaikuṇṭha, je m'élèverai, au-dessus de tout. Sans rien comprendre, tu as parlé de mon sort malheureux; personne en ce monde n'est doué d'un sort plus heureux que le mien! Je verrai bien, en me battant, si je meurs ou je tue.» (Kṛtibās, VI, 75, 35-44)

Rāvaṇa, l'ennemi de Rāma, se révèle, alors que la mort le frôle, un dévot de Viṣṇu et de son *avatāra* – en réalité une forme de la plus haute espèce de dévot. En effet, nulle voie, plus que celle de la mort entre les mains de Rāma ne peut assurer plus certainement le salut, c'est-à-dire l'union à l'Absolu personnifié, exprimée ici par la perspective du séjour dans le monde de Vaikuṇṭha.

Comme chez Vālmīki, Indra envoie alors son char et son cocher au champion des dieux. Bientôt le combat s'engage. Au paroxysme de la bataille, Rāma invective son adversaire, dans un cinglant rappel de son irrespect du *dharma*:

«Tout le monde parle de toi, Rāvaṇa, comme d'un grand roi; mais tu n'as pas la moindre honte à enlever l'épouse d'autrui! Si tu avais enlevé Sītā devant moi, je t'aurais ce jour même envoyé au séjour de Yama. Mais tu ne l'as pas emmenée devant moi, tu l'as prise comme un voleur!» (Kṛtibās VI, 77, 30-32)

Alors que le combat singulier des deux héros s'enlise dans le vain échange de projectiles, tous plus destructeurs les uns que les autres, mais dont la puissance s'annule en raison de l'égalité de force et de connaissance des deux adversaires, Rāvaṇa se met à prier, tombant à genoux, mains jointes devant lui, celui qui est à la fois son ennemi et l'objet de sa dévotion:

«Pour l'univers entier, tu es objet d'adoration, toi, le salut des réprouvés; tu es l'auteur primordial de la création, tu es Prajāpati. Tu es la création, tu es la conservation, en toi est la destruction; tu es le Grand Temps universel¹³ qui englobe le temps et puis qui le détruit. Tu es Candra, tu es Sūrya, tu es tout l'univers; tu es Kubera, tu es Varuṇa, tu es Yama, tu es Purandara¹⁴. Incorporel ou corporel, tu es toutes les formes; comment saurais-je, moi, la limite de ta puissance? Je ne sais pas la dévotion, l'adoration, étant de race *rākṣasa*, rôdeur de nuit; fais-moi don d'une place à tes pieds vénérables, ô Viṣṇu Porteur de la massue! Tu es le commencement de ce qui n'a pas de commencement, de l'irréalisable la réalisation; en un clin d'œil tu crées le monde et puis l'anéantis. (...) Bien que né sur la terre de Bhārata, je me suis mal conduit; j'ai commis tant de crimes qu'on ne peut les compter. Pardonne-moi mes fautes, toi qui es plein de pitié!» (Kṛtibās VI, 77, 46-54)

La relation de *bhakti* étant poussée jusqu'à sa conséquence ultime, la fusion des sentiments du dévot et de sa divinité, Rāma renonce au combat en s'écriant:

«A rien ne sert d'exercer la royauté, mieux vaut retourner dans la forêt; Rāvaṇa est un dévot parfait; comment pourrais-je le tuer? Comment pourrais-je détruire un tel dévot? Si je le faisais, plus personne ne réciterait le nom de Rāma!» (Kṛtibās VI, 77, 56-57)

Il faut une ruse des dieux pour sortir de cette impasse qui remet en cause leur plan et l'ordre du monde. A leur requête, la déesse Sarasvatī, la Parole du *Veda* incarnée, prend possession de la langue de Rāvaṇa, lequel se met aussitôt à proférer des paroles agressives pour provoquer la violence de Rāma. C'est ainsi que le combat est relancé, à la grande satisfaction des dieux. Mais bientôt la bataille paraît ne devoir

¹³ Mahākāla est aussi un nom du dieu Śiva.

¹⁴ Indra.

jamais se terminer, car, à chaque fois que Rāma coupe les têtes et les bras de son adversaire, ils repoussent. Sur ce point le récit de Vālmīki et celui de Kṛttibās se rejoignent à nouveau.

Pour sortir de l'impasse, Rāvaṇa recourt au soutien de la Déesse, prompte à secourir les affligés en général, mais qui semble attachée à préserver le sort des *rākṣasa* car, dans un épisode situé aux origines de l'histoire de ces créatures, déjà émue par leur détresse, elle avait obtenu pour eux des faveurs divines de la part de son époux, le grand dieu Śiva en personne, faveurs qui avaient grandement contribué à accroître dangereusement la puissance innée des membres de cette classe de démons, pour la plupart hostiles au *dharma* et aux dieux¹⁵.

Sûr de l'appui de la Déesse, qui apparaît dans nombre de ses manifestations, telle Kālī la noire, Rāvaṇa repart au combat, revigoré et paraissant confiant en la victoire. Mais quand Rāma voit la Déesse juchée sur le char de guerre de son ennemi, il jette à nouveau les armes et se prosterne devant elle. A l'impasse où menait l'égalité des deux combattants dans le maniement des armes, succède donc l'impasse de leur engagement comme *bhakta*, dévots à la foi indépassable. De nouveau les dieux doivent recourir à un stratagème pour parvenir à leurs fins. Brahmā, le dieu créateur, l'omniscient, préconise un «réveil prématuré» (*akālabodhana*) de la déesse, par la célébration de sa *pūjā*, hors-saison, c'est-à-dire au mois d'*āśvin* (septembre-octobre), alors que le moment de l'année habituel est censé se situer au mois de *caitra* (mars-avril). Ainsi invitée à descendre sur terre, la déesse inaccessible, Durgā, ne pourra refuser ses faveurs à Rāma, pensent-ils.

Suivant les conseils de Brahmā, Rāma entreprend donc de célébrer la *Durgā pūjā*, exactement comme la célèbrent les Bengalis, pour qui, effectivement au mois d'*āśvin*, du sixième au dixième jour de la lunaison claire, c'est la fête religieuse qui déploie le plus d'éclat et de ferveur habituellement. Une des composantes du culte est la lecture des chapitres 81 à 93 du *Mārkaṇḍeya Purāṇa*, intitulée *Devī-Māhātmya*, long d'environ sept cents vers, qui raconte le triomphe de la déesse

¹⁵ Vālmīki VII, 4.

Durgā sur les démons Madhu et Kaiṭabha, puis sur l'*asura* caché dans le corps d'un buffle, Mahīśāsura.

On remarquera que Rāma accomplit cette *pūjā* lui-même sans que soit mentionnée l'intervention d'un quelconque brahmane, faisant fonction de *purohita*, de prêtre officiant. On est loin des traités de *dharma*, dans cette effusion de *bhakti*. Et, puisqu'il est clair que Rāma est l'*avatāra*, il peut sans doute se passer d'officiant, faire fi des règles strictes du *dharma* humain, bien que son incarnation en tant qu'être humain ait fait de lui un *kṣatriya*, selon la hiérarchie des *varṇa*. Mais, bien que Rāma accomplisse avec un respect scrupuleux tous les rites à la perfection, la Déesse ne se montre toujours pas. Vibhīṣaṇa, le «bon» *rākṣasa*, ce frère cadet de Rāvaṇa qui est passé au début de la guerre dans le camp du *dharma*, pour seconder Rāma de ses judicieux conseils, suggère alors à celui-ci d'achever de conquérir le cœur de la Déesse en lui offrant cent huit lotus bleus. Cent huit: ce nombre toujours récurrent dans l'hindouisme, justifié dans divers textes anciens par le total des seize officiants du rite védique solennel auquel s'ajoute le couple du sacrifiant et de son épouse¹⁶.

Mais ce conseil avisé du *rākṣasa* dharmique suscite une nouvelle péripétie. Comment se procurer les cent huit fleurs si rares? Vibhīṣaṇa sait où trouver les précieuses fleurs de lotus: dans le «lac de la Déesse», situé près du mont Kailāsa. Cette difficulté, la distance énorme qui sépare ce lieu du champ de bataille, sur l'île de Laṅkā, traditionnellement identifiée avec la Śrī Laṅkā actuelle, est l'occasion d'offrir au singe Hanumān l'occasion d'un exploit supplémentaire ignoré de Vālmīki, c'est-à-dire le faire aller chercher, à la vitesse du vent (puisque'il est fils du dieu Vent!), les lotus dans l'Himalaya, et les rapporter aussi vite à son seigneur Rāma, pour les besoins de son culte à la Déesse et de sa victoire finale sur Rāvaṇa.

¹⁶ Remarquable est dans l'hindouisme l'importance des nombres du type 18, 108, 1008... etc. Le *Mahā-bhārata* comprend 18 livres, la guerre qu'il relate dure 18 jours; la *Bhagavad-gītā* comprend 18 chapitres; les listes canoniques donnent 18 *purāṇa*, 18 *upapurāṇa*, 108 *upaniṣad*... etc. Les récitation de noms divins ou de mantra se font souvent par 108 ou 1008 répétitions. Pour une explication, voir l'article de Madeleine Biardeau, «Nara et Nārāyaṇa», particulièrement pp. 88-90.

Hanumān ne faillit pas à sa mission. Au moment où l'on croit que la victoire de Rāma est enfin garantie, un nouveau rebondissement intervient: la Déesse, qui cherche à éviter de trahir son protégé *rākṣasa*, fait disparaître un des lotus. L'offrande de Rāma est donc incomplète et sans valeur. Toutes les prières et supplications de Rāma à la Déesse, à qui il s'adresse comme à la divinité suprême, mère et protectrice de tout l'univers, n'y font rien. La Déesse reste inflexible.

Au comble du désespoir, il vient à Rāma l'idée suivante:

«Tout le monde dit que j'ai des yeux comme des lotus bleus (*kamalalocana*). Et vraiment mes yeux sont semblables à deux lotus bleus éclos; je vais donc accomplir mon vœu, au vu de tous. (...) Je vais offrir l'un de mes yeux (...).» (Kṛttibās VI, 87, 5-9)

A l'instant fatal, ce sacrifice, proche du sacrifice suprême, est arrêté par la main de la Déesse qui s'adresse à Rāma comme au Dieu suprême:

«Que fais-tu? Que fais-tu, Seigneur, Maître de l'univers? Ton vœu est accompli, tu n'as nul besoin de t'arracher un œil!» (Kṛttibās VI, 87, 13)

S'ouvre un dialogue où chacun des deux personnages divins s'adresse à l'autre comme à la divinité suprême. Rāma demande encore une fois à la déesse la victoire sur Rāvaṇa, non sans lui reprocher sa dureté à son égard:

«Tu m'as donné bien des misères, Mère, au milieu de mon infortune! Une mère pourtant ne devrait pas se comporter ainsi. Tous les traités chantent l'amour de la mère pour son fils; mais à mon égard, tu te comportes comme à l'égard d'un poisson la mère d'un serpent! (...) L'espoir placé en ton secours, ne le détruis pas! (...) Ô Destructrice de la Mort, ô Noire, ô épouse du temps! Prakṛti, Déesse suprême, Suprême Ensorceleuse!» (Kṛttibās VI, 87, 15-20)

La Déesse elle-même chante alors les louanges de Rāma comme incarnation du Dieu suprême et lui laisse carte blanche pour tuer Rāvaṇa:

«Ecoute, Seigneur miséricordieux, toi qui contiens tous les univers, toi qui es l'Eternel Brahman, toi le Dieu Primordial, égal au Temps Universel, dont les pores abritent chacun un univers entier, toi qui es le salut du monde, l'Impérissable, l'Absolu Indestructible, toi qui t'étends partout, sous la forme des atomes, incarné en homme en vertu de ton pouvoir d'illusion, tu es venu sur la terre sous une quadruple apparence, pour exterminer les malfaisants *rākṣasa*. (...) Toi qui es le seigneur médité par Bhava (Śiva), ta forme permanente, ta vraie nature, qui les connaît? Et ton épouse Jānakī, qui est la Prakṛti suprême, comment Rāvaṇa aurait-il la capacité de la garder prisonnière? (...) Tu as célébré hors du temps normal la *pūjā* de la Déesse aux dix bras, après avoir, selon les règles, installé son effigie; pour me faire connaître au monde, pour ma bénédiction, sur la terre tu t'es manifesté. J'ai abandonné Rāvaṇa; détruis-le maintenant!» (Kṛtibās VI, 88, 1-7)

Mais il faut encore plusieurs péripéties avant d'en arriver à la mort du roi des *rākṣasa*. D'abord Hanumān, le recours des situations difficiles, interrompt la lecture du *Devī-Māhātmya* faite pour le succès de Rāvaṇa, afin d'en annuler tout bénéfice pour l'ennemi de son maître. Puis Hanumān encore va dérober dans le palais de Rāvaṇa à Laṅkā la seule arme qui permettra de tuer à coup sûr le roi des *rākṣasa*, une arme redoutable entre toutes, don de Brahmā, fait jadis au plus puissant des *rākṣasa* en récompense de son ascétisme hors du commun.

C'est Vibhīṣaṇa, le *rākṣasa* passé au service de Rāma, qui s'est souvenu in extremis de l'existence de cette arme cachée auprès de la reine Mandodarī, première des épouses de Rāvaṇa. Mais, comme il ignore où exactement, Hanumān se propose alors pour retrouver l'arme mortelle et s'en emparer. Pour pénétrer sans éveiller les soupçons dans le gynécée de Rāvaṇa, Hanumān prend l'apparence d'un

vieux brahmane versé dans l'astrologie. Faisant preuve d'une ruse imparable, il parvient à faire dire à Mandodarī, qui ne se doute de rien, que l'arme cadeau de Brahmā a été cachée par elle dans une colonne du palais. Aussitôt Hanumān reprend sa forme de singe colossal et brise la colonne d'un coup de pied. Il n'a plus qu'à repartir d'un bond pour rejoindre Rāma et lui remettre le précieux projectile. La bataille reprend bientôt et Rāma fait usage de l'arme destinée à lui donner la victoire.

«Après l'avoir ornée de diverses guirlandes de fleurs, Rāma fit la *pūjā* de cette flèche de Brahmā, en récitant les *mantra*. Par la force des *mantra*, sur son arc il fixa l'arme de la mort; et de la fumée montait de la pointe de cette flèche, embrasée par le feu de Brahmā. A grand fracas, le trait ne cessait de gronder; à sa vue, Rāvaṇa sentit sa vie s'envoler.» (Kṛtibās VI, 91, 12-14)

Après que Rāvaṇa a été atteint par la blessure mortelle, Rāma quitte l'étoffe du guerrier pour redevenir l'incarnation du dieu de la *bhakti*. Il dit:

«Le roi Rāvaṇa est mon dévot le plus sincère; c'est à cause d'une malédiction qu'il est né *rākṣasa* en cette vie. Abattu par la flèche que j'ai tirée, voici qu'il gît sur le champ de bataille; je m'en vais à présent me montrer devant lui. A l'instant le roi mourra, cela ne fait aucun doute; à l'heure de sa mort, en me montrant devant lui, je vais le libérer de son corps.» (Kṛtibās VI, 91, 35-37)

Entre temps, il vient à Rāma l'idée d'apprendre auprès de Rāvaṇa, avant qu'il ne rende son dernier soupir, l'art d'être roi. Car Rāma, que sa victoire destine à monter sur le trône royal d'Ayodhyā, est encore jeune et vit en exil depuis quatorze ans, pendant lesquels il a fréquenté surtout des ascètes brahmanes, retirés du monde, fort éloignés des préoccupations du gouvernement royal. Cet ajout de Kṛtibās rappelle la longue agonie de Bhīṣma dans le *Mahābhārata*, mise à profit pour

enseigner le *dharma* à ses petits-neveux des deux camps rivaux. Quand Rāma paraît à son chevet, Rāvaṇa se comporte d'abord en *bhakta*:

«Rāvaṇa fixa intensément tout le corps de Rāma, qui personnifiait l'éternel Brahman, sous sa colossale apparence: "Par ton pouvoir d'illusion, tu as pris le corps d'un homme, ô toi l'Universel! Ta grandeur, Seigneur, comment la connaîtrais-je? De l'orphelin tu es le père, le secours du réprouvé; par pitié, sur ma tête pose tes vénérables pieds! (...) Pardonne-moi mes crimes, maître du Goloka, toi qui es le Puruṣa sans commencement, l'Eternel lui-même. Comment puis-je t'enseigner la science de roi, Rāma, alors que toutes les sciences de ce monde sont contenues en toi?"» (Kṛtibās VI, 92, 33-39)

Devant l'insistance de Rāma, Rāvaṇa se résout finalement à lui donner des conseils de gouvernement royal, puis rend le dernier soupir.

Le Rāma de Vālmīki est pleinement homme. Seuls les dieux et quelques sages retirés dans la forêt savent sa véritable nature d'*avatāra*. La nature divine de Rāma est sans cesse évoquée, rappelée, célébrée chez Kṛtibās. Mais le point commun est que Rāma n'a pas une véritable conscience de sa propre divinité. Même quand ses interlocuteurs la mentionnent devant lui, il semble ne pas entendre ou ne pas réaliser ce que cela signifie. Il ne s'en comporte pas moins en être humain. Le Rāma de Kṛtibās est même, à bien des égards, plus humain que celui de l'auteur sanskrit.

L'épisode de la mise à mort de Rāvaṇa, dans toutes ses péripéties, nous montre un Rāma plus humain que jamais. L'humanité de Rāma se manifeste en particulier dans sa relation avec la Déesse. A peine Rāma la reconnaît-il sur le char de son ennemi qu'il jette les armes et se prosterne. Même lorsque Brahmā s'adresse à lui comme au «Seigneur miséricordieux», Rāma reste, en son désarroi face à la partialité de Durgā en faveur de Rāvaṇa, ignorant de ce qu'il convient de faire pour conquérir la faveur de la Déesse. Seule la voix divine de

Brahmā, l'omniscient, peut le guider sur le chemin approprié: la célébration d'une *Durgā pūjā*. Rāma se comporte alors en homme ordinaire qui, pour la réussite de son entreprise, doit s'attirer la bienveillance de la Déesse toute-puissante. La description de l'angoisse, du désespoir, des doutes qui assaillent Rāma, alors que ses prières à la Déesse restent longtemps sans réponse, le met sur le même plan que n'importe quel homme dépendant de la grâce de Durgā pour se sortir d'une mauvaise passe. Quand Vibhīṣaṇa lui conseille l'offrande de cent huit lotus bleus, Rāma, devant la difficulté de l'opération, s'écrie:

«Où trouverai-je des lotus bleus, ô mon ami Vibhīṣaṇa? Ce qui est pour les dieux difficiles à trouver, où donc un homme l'obtiendra-t-il?» (Kṛttibās VI, 81, 12-13)

Où la *bhakti* l'emporte sur le *dharma*

Le *Rāmāyaṇa* médiéval attribué à Kṛttibās se distingue donc de celui de Vālmīki, dont il se présente comme un fidèle continuateur, par le développement du thème de la *bhakti*, la religion de dévotion personnelle à une divinité d'élection, vue comme la divinité suprême, dispensatrice de salut.

Le *Rāmāyaṇa* de Vālmīki, comme le *Mahābhārata*, présentaient une première émergence de la dévotion comme nouveau type de rapport entre l'homme et la divinité, restructurant profondément la religion védique, tout en la conservant pieusement comme fondement. Les ascètes (*vānaprastha*) qui peuplent les ermitages des forêts du monde épique sont en quête de salut, sans que cela leur impose un renoncement total aux actes, au premier rang desquels figure évidemment l'acte rituel, l'entretien du feu sacrificiel; mais ils accomplissent leurs actes en principe *sans désir*.

Le *Rāmāyaṇa* de Vālmīki rattache étroitement la dévotion au rituel védique. Kausalyā, la mère de Rāma, est ainsi montrée occupée à des prières et des offrandes, dans une sorte de temple domestique, avec rétention du souffle et concentration mentale (Vālmīki, II, 3 et 17).

La mutation la plus visible de l'hindouisme de la *bhakti*, par rapport au védisme consiste à représenter les divinités et à les installer de manière permanente dans des sanctuaires. Le texte de Vālmīki est peu explicite sur ces points, mais la *pūjā* de Kausalyā est un indice de la vaste transformation de la religion héritée du sacrifice védique, qui est en train de s'opérer et est prise en compte dans les deux épopées sanskrites. Ces textes ne livrent pas de théorie de la dévotion; en tant que récits, ils s'en tiennent à montrer le Dieu suprême, Viṣṇu Puruṣottama (*puruṣottama* signifie à la fois «le meilleur des hommes» et «l'Absolu»), très proche, sous sa manifestation d'*avatāra*, de l'humanité en quête de salut, du *mumukṣu*, «celui qui désire la délivrance». Ces textes illustrent simultanément, par la conduite terrestre de l'*avatāra*, modèle d'équilibre entre renoncement et engagement dans l'action, les valeurs du renoncement dans le but de gagner le salut sans pour autant quitter le monde des actes, entièrement régi par les lois du *dharma*.

Le *Rāmāyaṇa* médiéval n'innove donc pas fondamentalement, en illustrant les vertus de la dévotion. Mais il accentue la thématique dévotionnelle au point d'occulter souvent la thématique de la défense et illustration du *dharma*. Ce qui se révélait en filigrane du texte de Vālmīki s'impose la plupart du temps et devient énoncé haut et fort.

La dévotion dont Rāma est entouré dans le *Rāmāyaṇa* de Kṛtibās modifie profondément le sens de son histoire, de sa vie sur terre. Préexistant à la descente sur terre de cette portion divine, la dévotion ramaïte transcende l'existence visible, terrestre, du dénommé Rāma. Elle n'est pas engendrée par le chant des exploits du héros divin, mais c'est elle qui en est la source. Le sens de l'incarnation d'une part de Viṣṇu en Rāma, fils du roi humain Daśaratha, reste l'élimination de ceux qui, tel Rāvaṇa, mettent en péril l'ordre du *dharma*, mais ce sens est davantage orienté vers la récompense de l'attente des dévots – récompense qui peut prendre des formes multiples: simple rencontre, *darśana*, relation d'amitié, d'affection, violence qui s'achève par la mise à mort du dévot, délivrance pour continuer une existence terrestre ou accéder à la libération totale du *rākṣasa*.

Rāma est sur terre pour sauver, délivrer, exercer une pitié sans limites, qui peut même prendre la forme du châtiment, plus que pour rétablir le *dharma* et sauvegarder le pouvoir des dieux. Son histoire doit être propagée plus pour faire connaître les vertus de la dévotion ramaïte que pour enseigner le *dharma* et montrer la conduite du roi idéal. De toute façon, à l'époque de Kṛtibās, le roi au Bengale n'était plus hindou. L'amour de Rāma pour tous les êtres a acquis la prééminence sur son exercice de la royauté universelle. A cause de cela, l'équilibre de Vālmīki entre l'idéal et l'émotion est rompu au profit de l'émotion.

De même, le succès des actes, à cause de l'espérance totale placée en la bienveillance universelle de Rāma, a perdu beaucoup de son importance; le seul succès qui compte finalement, c'est d'attirer la miséricorde de Rāma. La dévotion à Rāma est présentée comme la conduite la plus élevée, en comparaison de laquelle victoire, bonheur et actes dictés par le seul *dharma*, sont secondaires. La part de l'héroïsme épique ne peut que pâtir de cette mutation de valeurs.

Ce n'est pas la *bhakti* vishnouïte qui importe tant chez Kṛtibās que l'esprit de *bhakti* en tant que tel. Bien que l'histoire de Rāma *avatāra* de Viṣṇu soit par nature rattachée au vishnouïsme, le poème de Kṛtibās fait une large place à la dévotion shivaïte et surtout à la dévotion *sākta* pour la Déesse parèdre de Śiva, puisque ce *Rāmāyaṇa* reflète l'âme bengali, fortement marquée par le tantrisme et le culte de la Śakti. C'est pour cette raison que nous nous sommes attardés sur l'intervention de Durgā dans la mise à mort laborieuse de Rāvaṇa par Rāma, pourtant issu du Dieu suprême.

Quelle que soit la divinité que chacun considère comme incarnant l'Absolu, dans son for intérieur, par tradition familiale ou par appartenance sectaire, chacun retrouve la sienne dans ce croisement de divinités qui se reconnaissent mutuellement comme la divinité suprême, à tour de rôle. Et pour ce qui est de la rencontre et de la coopération finale entre l'incarnation du Puruṣa suprême et la grande force de la Śakti universelle, n'est-ce pas une illustration de plus de la complémentarité masculin-féminin, au cœur du tantrisme et de nombreuses réflexions philosophiques et religieuses de l'Inde? Ce qui s'exprime,

par exemple, dans plusieurs systèmes philosophiques de l'Inde, dans les termes de la grande complémentarité cosmique entre la Prakṛti, la «Nature», et le Puruṣa, «l'Esprit».

Bibliographie

BANERJEE, Asit K. 1983. *The Rāmāyaṇa in Eastern India*. Calcutta, Prajna.

BENOÎT, Philippe. 1994. *Le Rāmāyaṇa de Vālmīki et le Rāmāyaṇa de Kṛttibās, recherches comparatives en littératures sanskrite et bengalie*, thèse de doctorat de l'Université de Paris-3 (non publiée).

BENOÎT, Philippe. 2007. "Kṛttibās ou comment populariser le Rāmāyaṇa au Bengale". *Synergies Inde* n° 2: 167-184.

BIARDEAU, Madeleine. 1991. "Nara et Nārāyaṇa". *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 35: 75-108.

SMITH, W. L. 1988. *Rāmāyaṇa traditions in Eastern India, Assam, Bengal, Orissa*, Stockholm, University of Stockholm.

VĀLMĪKI. *Rāmāyaṇa*, traduction française sous la direction de M. Biardeau et M.-C. Porcher, Bibliothèque de la Pléiade. Paris, Gallimard. 1999. (La même traduction a fait l'objet d'une nouvelle édition en 2011, éditions Diane de Selliers, abondamment illustrée de miniatures mogholes, commentées par A. Okada).

VARENNE, Jean. 1975. *Célébration de la grande déesse, Devī Māhātmya*. Paris, Les Belles-Lettres.

WHALING, Frank. 1980. *The Rise of the religious significance of Rāma*. Delhi, Motilal Banarsidass.

Interview

RES
ANTI Q

Interview : Francolino José Gonçalves*

Francolino J. Gonçalves, o.p., has been devoting his long academic career to the study of the Bible, especially the biblical prophetism. However, his work was not confined to Biblical studies, having obtained degrees in Philology and History of the Ancient Near East in several institutions from various countries, such as Canada, Belgium, Portugal and Jerusalem. Since 1975, Francolino J. Gonçalves is based at the École biblique et archéologique française de Jérusalem. Besides teaching and researching, he directed collections such as the Études Bibliques and the Cahiers de la Revue Biblique. He also collaborates with the journal Revue Biblique as member of the redaction committee. Since recently, Professor Francolino J. Gonçalves was designated by the former Pope Benedict XVI as member of the Pontifical Biblical Commission.

We had the joyful opportunity to meet him again in Lisbon, notwithstanding his busy schedule. We challenged him for this interview, hoping to perceive some of his experiences as a man of faith and of science. He gladly accepted to share with us his life, his career and his thoughts.

FC : Comment a commencé votre intérêt pour l'étude scientifique de la Bible?

FJG : Il a commencé tôt, au cours de mes études en théologie (1963-1969). Je le dois en partie à l'un des professeurs que j'ai eu alors, frei Raimundo de Oliveira, diplômé de l'École biblique et archéologique française (Jérusalem). Une vraie révélation pour moi, l'étude de la Bible qu'il pratiquait me fascinait, d'autant plus que frei Raimundo avait des dons de communication exceptionnels. Mon désir d'étudier

* This interview was conducted by Francisco Caramelo (FC) and Marcel L. P. Monte (MM).

la Bible est donc né dans le contexte de la théologie catholique. Il a été aussi marqué par l'air du temps. Le monde connaissait alors de grands changements que la majorité tenait pour très positifs, et qui étaient donc la source de beaucoup d'optimisme. Grâce au processus de décolonisation, de nombreux peuples étaient devenus indépendants, et l'on pouvait prévoir que ceux qui ne l'étaient pas encore, comme c'était le cas de ceux des colonies portugaises, ne tarderaient pas à le devenir. La reconstruction de l'Europe, après les ravages et le traumatisme de la Seconde Guerre mondiale, était bien avancée. Marquée, elle aussi, par un grand dynamisme, l'Église Catholique était foncièrement sur la même longueur d'onde que le vaste monde dont elle fait partie. En effet, elle était alors engagée dans un processus de renouveau dont le Concile Œcuménique Vatican II (1959-65) a été à la fois l'expression et l'instrument. Le renouveau s'étendait à tous les domaines de sa vie interne ainsi qu'à ses rapports avec les autres confessions chrétiennes, les autres religions et toute l'humanité. Les exigences de la justice entre les personnes et entre les peuples occupaient alors une grande place dans tout discours catholique, et d'une façon générale, dans tout discours chrétien. L'optimisme que l'on respirait portait bon nombre, surtout parmi les jeunes, à rêver d'un monde plus juste et solidaire, et à croire que son instauration était proche. Ce rêve a été à l'origine des mouvements de libération qui surgirent dans plusieurs pays d'Amérique Latine, et vers lesquels de nombreux jeunes en Occident regardaient avec espoir. Ils étaient souvent le fait de catholiques, qui s'inspiraient de la Bible et en revendiquaient l'autorité ; ils ont trouvé leur expression théorique dans la « Théologie de la Libération ». Le renouveau de l'Église Catholique devait beaucoup à l'étude historique-critique de la Bible, qui a été l'œuvre de savants germaniques de confession luthérienne, et s'est répandue à partir de la fin du XIX^e siècle.

Ayant pratiquement rejeté cette forme de l'étude de la Bible pendant des décennies, le Magistère catholique l'a finalement adoptée. Voilà le terroir où s'enracine mon option pour l'étude de la Bible. Elle est à la fois le fruit de ma fascination pour les sciences humaines et de mon engagement religieux, très marqué par la quête de la justice

sociale. J'entendais faire de l'étude de la Bible mon petit apport au monde plus solidaire dont nous rêvions.

FC : Et cet intérêt pour la Bible survient-il au Portugal, à Lisbonne ?

FJG : Il survient au *Studium Sedes Sapientiae*, le centre d'études de philosophie et de théologie des Dominicains portugais. C'était une institution d'enseignement supérieur surprenante en raison du lieu et du temps : elle était sise à Fátima, qui était depuis quelques décennies le haut-lieu portugais du catholicisme traditionnel ; nous vivions sous le régime de l'*Estado Novo*, ayant encore António de Oliveira Salazar à sa tête. Alors que la tendance dans le pays, aussi bien dans la société en général que dans l'Église, était au renfermement nationaliste et conservateur, les Dominicains avaient une équipe de professeurs dont la majorité était des étrangers. Pendant les cinq années d'études que j'y ai faites, j'ai eu 5 professeurs portugais, 4 canadiens, 2 espagnols, 1 allemand, 1 hollandais, 1 tchèque et 1 vietnamien. Autant dire que nous y vivions dans un milieu cosmopolite, qui nous ouvrait des horizons très vastes et nous exposait à ce qui se passait ailleurs dans le monde. Nous faisons partie de ce que l'on appelait « l'aile progressiste » de l'Église, qui était bien peu représentée au Portugal. L'expérience cosmopolite a aiguisé chez le villageois que je suis un grand désir de connaître d'autres mondes.

Les études bibliques étaient alors marquées par un changement de paradigme. Rompant avec la tradition qui voyait dans la Bible essentiellement un trésor de doctrines que les théologiens essaient de systématiser, la nouvelle interprétation y voyait plutôt l'histoire du salut (*Heilsgeschichte*). Cette idée est une création luthérienne. Elle remonte à J. Chr. K. von Hofmann, au milieu du XIX^e siècle, mais elle n'est devenue courante qu'à partir du troisième quart du XX^e siècle, grâce surtout à la *Théologie de l'Ancien Testament* de Gerhard von Rad et aux nombreux travaux d'Oscar Cullmann sur le Nouveau Testament. Dans les milieux catholiques « progressistes », l'histoire du

salut était en train de devenir la clef de lecture de la Bible, le centre et le principe organisateur de l'enseignement de la théologie et la sauce de tout discours confessionnel.

L'idée de l'histoire du salut me séduisait et en même temps m'intriguait. Ma curiosité à ce sujet a été encore aiguisée par les échanges que j'ai eus avec frei Bento Domingues. Je l'avais eu comme professeur à Fátima, en 1964-65, et je l'ai retrouvé au Collège Clenardo à Lisbonne, où j'ai enseigné en 1967-68. Je l'entends encore s'exclamer au cours de l'une de nos conversations : « Tout le monde parle d'histoire du salut, mais qu'est-ce le salut ? » La question m'a frappé, et j'ai donc décidé de la poser à la Bible elle-même.

FC : Comment fut l'expérience d'Ottawa ? Dans quelles circonstances avez-vous quitté le Portugal ?

FJG : Le centre d'études des Dominicains de Fátima n'était pas habilité à conférer des titres académiques. Depuis 1911, l'année où la Faculté de Théologie de l'Université de Coimbra est devenue la Faculté des Lettres de ladite Université, il n'y avait plus au Portugal d'institution pouvant accorder des titres académiques en Théologie. La faculté de Théologie de l'Université Catholique Portugaise ne sera fondée qu'en 1968. Ceux parmi les jeunes dominicains qui se montraient plus doués pour les études étaient envoyés à l'étranger pour y terminer le cursus de Théologie et obtenir des titres académiques. J'ai donc été envoyé au Collège Dominicain de Philosophie et Théologie, à Ottawa, où j'ai été d'abord entre 1965-67 et ensuite en 1968-69.

Mon second séjour fut le plus marquant pour l'affinement du projet d'études bibliques que je caressais. En effet, j'y ai suivi le cours de Jean-Paul Audet, qui était aussi professeur à l'École biblique et archéologique française (Jérusalem). Bon connaisseur de la sagesse biblique, du monde classique et du phénomène religieux en général, J.-P. Audet était alors l'un des rares biblistes qui rejetait l'utilisation du concept d'histoire du salut comme clef herméneutique de l'Ancien Testament (AT), non pas par conviction traditionaliste, comme le

faisaient bien d'autres, mais pour des raisons critiques. Dans son cours, il a démontré que l'idée d'histoire du salut n'est pas une bonne clef pour ouvrir la bibliothèque de l'AT. En effet, elle ne donne pas accès à tous ses rayons, laissant de côté notamment les livres sapientiaux les plus anciens. Cela ne pouvait que me conforter dans ma décision d'interroger la Bible elle-même au sujet du salut.

FC : Après Ottawa, vous êtes allé à Jérusalem ...

FJG : Avec des escales aux États-Unis, au Portugal, à Barcelone et à Rome. Je suis arrivé à Jérusalem le 13 octobre 1969.

FC : En passant par Rome, au sens littéral, comme à cette époque plusieurs Portugais ... ?

FJG : Je m'y suis arrêté seulement quelques jours. La Commission Biblique Pontificale (Vatican) et l'Institut Biblique Pontifical confié aux Jésuites (Rome) étaient alors les seules institutions habilitées à conférer des titres académiques en « Sciences bibliques » ; leur clientèle était constituée par des ecclésiastiques. La majorité étudiait à l'Institut Biblique Pontifical et y obtenait les titres académiques. Bien balisée, cette filière était sans doute la moins périlleuse. Seule une minorité suivait l'autre filière, passant les examens devant la Commission Biblique Pontificale (CBP). Celle-ci n'est pas une institution d'enseignement. Les candidats aux titres académiques en Sciences bibliques qui présentent leurs examens devant la CBP peuvent les préparer là où ils l'entendent. Jusqu'aux années quatre-vingt, pratiquement tous les Dominicains qui se spécialisaient dans les études bibliques suivaient cette filière. Ils préparaient leurs examens à l'École biblique (Jérusalem), qui était sans nul doute un cadre excellent pour le faire. En effet, ils y étaient plongés dans un milieu où l'on pratique l'exégèse biblique, l'archéologie, l'épigraphie, l'histoire et encore d'autres branches des études sur le Proche-Orient ancien.

Cela dit, le parcours qui passait par l'École Biblique était alors un tour de force. En général, on obtenait en deux ans les titres de « élève

diplômé de l'École biblique » et de licencié en Sciences Bibliques. Pendant l'année académique, on participait à des voyages d'étude dans les pays de la région où la situation politique permettait de se rendre ; on suivait des cours et on participait à des séminaires ; on écrivait une dissertation (le « mémoire »), le seul travail qui faisait l'objet d'une évaluation, sanctionnée par l'un des deux titres propres à l'École biblique. En général, on préparait les examens pendant l'été, et on les passait au mois d'octobre. En suivant ce parcours, je suis devenu « élève titulaire de l'École biblique » en juin 1970 et « élève diplômé de l'École biblique » en juin 1971 ; « bachelier en Sciences Bibliques » et « licencié en Sciences Bibliques » en octobre des mêmes années.

FC : L'École biblique elle-même est d'inspiration, de fondation dominicaine.

FJG : Elle a été fondée, en 1890, par des Dominicains français (M.-J. Lagrange), dans leur Couvent Saint-Étienne, qui existait depuis 1884. Elle a été appelée d'abord École Pratique d'Études Bibliques. Inspirée du nom de l'École Pratique des Hautes Études parisienne, cette appellation pointait vers son propos : étudier la Bible là où elle a été écrite et à la lumière des circonstances dans lesquelles elle a été écrite. En raison de son travail dans le domaine de l'épigraphie et de l'archéologie proche-orientales, elle a été reliée à Académie des Inscriptions et Belles Lettres (Paris), en 1920, prenant alors le nom d'École biblique et archéologique française.

FC : Vous commencez ce parcours et, après, vous ne retournez plus au Portugal, si ce n'est que ponctuellement ...

FJG : Oui, les premières années.

FC : Quand vous commencez à avoir des interrogations sur la manière de percevoir la Bible, rencontrez-vous de la résistance ?

FJG : Aucune.

FC : Pas une résistance dans le sens de vous empêcher de suivre ce chemin, mais une certaine surprise devant votre manière de ...

FJG : Cela ne m'a pas frappé. On vivait alors dans un contexte d'une grande ouverture.

FC : Cela ne vous mettait pas dans une situation gênante ?

FJG : Certainement pas ! Je suis donc arrivé à Jérusalem en octobre 1969. J'y allais pour deux ans : le temps d'obtenir la Licence en Sciences Bibliques et les deux diplômes de l'École biblique. Entre-temps, la Fondation Calouste Gulbenkian m'a accordé une bourse pour l'année 1970-71. N'ayant rien d'urgent à faire au Portugal et sachant que la Fondation Gulbenkian me renouvelerait facilement la bourse, j'ai pensé qu'il serait une bonne idée que de poursuivre vers le doctorat. J'ai donc proposé ce projet à mes supérieurs (portugais), qui m'ont vivement encouragé à le réaliser. J'imagine que le fait que je ne demandais pas de financement a dû rendre leur décision plus facile (rires).

FC : Pendant combien de temps ?

FJG : Dès ma troisième année à Jérusalem (1971-72), je me suis donc mis au projet de doctorat, tout en prenant part aux activités de l'École biblique qui m'intéressaient, notamment en suivant quelques cours. J'ai profité aussi pour visiter certains pays de la région que je ne connaissais pas, notamment l'Irak et l'Iran, et pour revisiter d'autres. Ayant accepté d'enseigner à Lisbonne à l'*Instituto Superior de Estudos Teológicos*, au second semestre de 1973-74, j'y suis arrivé en janvier 1974.

FC : Après avoir terminé la thèse ?

FJG : Non, la thèse n'était pas encore terminée, loin de là ...

FC : En janvier 1974 ?

FJG : Oui, à la fin janvier 1974, aux derniers mois de la dictature. Ce fut une expérience étrange, dont je garde des souvenirs précis. Un des épisodes qui m'a le plus frappé remonte à ma première nuit à Lisbonne. Vers minuit, un de mes confrères, visiblement très inquiet, vient me réveiller pour me dire : on sonne à la porte de l'immeuble (le couvent occupait les deux derniers étages d'un immeuble qui en compte sept). À cette heure-ci, c'est peut-être la PIDE (police politique), me dit-il. Puisqu'elle ne te connaît pas, c'est mieux que ce soit toi qui répondes pour essayer de savoir ce qu'il en est.

M'étant exécuté, on a entendu à l'interphone une voix de femme qui disait : « je suis Benvinda. J'ai oublié mes clefs. S'il vous plaît, ouvrez-moi la porte. » Le visage de mon confrère s'est détendu et il a appuyé sur la commande d'ouverture de la porte, en m'expliquant que c'était la dame qui s'occupait de la cuisine, et qui résidait au couvent. J'ai été très impressionné par la peur d'être arrêtés par la PIDE dans laquelle vivaient quelques-uns de mes confrères. En février, j'ai commencé l'enseignement à l'*Instituto Superior de Estudos Teológicos*. En plus des cours qui étaient prévus, on m'a demandé de remplacer au pied levé un professeur (un jésuite), qui se trouvait en Allemagne, et qui risquait d'être arrêté, s'il rentrait au Portugal.

Heureusement, mon ami José Augusto Ramos – qui avait fait sa Licence en Sciences Bibliques à l'Institut Biblique Pontifical – a eu la bonté de se charger de ce supplément de cours. Mais voilà que le 25 avril (la « Révolution des Œillets ») arrive (rires). De nouveau on m'a réveillé, mais cette fois-ci tôt le matin, pour m'informer qu'il y avait eu un coup d'État. Ne tenant pas compte des consignes de rester à la maison, je suis sorti pour faire mes cours. Il fallait environ une demi-heure de marche pour me rendre à l'*Instituto Superior de Estudos Teológicos*, sis au Couvent des Franciscains au Largo da Luz. Il n'y avait personne dans les rues. Deux ou trois étudiants m'attendaient. On a décidé qu'il n'y aurait pas de cours. L'après-midi, j'étais dans la foule de ceux qui célébraient la libération.

Je suis resté au Portugal jusqu'au mois de septembre. Toujours avec la bourse de la Fondation Gulbenkian, je suis reparti à Jérusalem pour y terminer ma thèse. Je n'ai pas oublié ce départ de Lisbonne le 27 septembre 1974. Arrivé à l'entrée de la zone de l'aéroport, il y avait un groupe de militaires. Après m'avoir informé gentiment que le taxi ne pouvait pas aller plus loin, un soldat a pris mes bagages à bout de bras et me les a portés à l'intérieur de l'aérogare, alors que je le suivais bien léger. J'ai fait un arrêt au Mans (France) chez l'un de mes frères. C'est là que j'ai été informé, les jours suivants, de ce qui se passait au Portugal : le virage à gauche de la « Révolution des Œillets », marqué par la démission du Président de la République, le Général António de Spínola. J'ai compris alors la raison des circonstances insolites de mon départ de Lisbonne. Au cours de l'année académique 1974-75 j'ai poursuivi les recherches pour ma thèse. Dès ma deuxième année à Jérusalem, l'École biblique m'avait invité à intégrer son équipe. Dans la pratique de l'institution, cela voulait dire y rester à vie. C'est pourquoi, j'avais refusé. En effet, je ne pouvais pas me faire à l'idée d'y passer toute ma vie. L'École biblique a réitéré l'invitation en 1974-75. J'ai alors accepté de diriger, dès l'année suivante, le « séminaire d'Ancien Testament » et d'assister le P. Benoît dans la direction des voyages d'étude, qui étaient une sorte de séminaire interdisciplinaire. J'ai secondé le P. Benoît pendant deux ans, et ensuite je lui ai succédé dans la charge, que j'ai exercée jusqu'en 1980.

FC : Comment s'appelait le séminaire ?

FJG : Il portait le titre générique « Séminaire d'Ancien Testament ». Dans sa première version, le titre était précisé par le sous-titre : « *Le livre d'Isaïe, textes choisis* ». Jusqu'en 1980, j'ai eu l'occasion de faire le tour des textes pertinents pour ma thèse, et de les analyser avec les étudiants, habituellement environ une dizaine. Comment suis-je venu à l'analyse historico-critique des textes prophétiques alors que j'étais allé à Jérusalem avec le projet de demander à la Bible ce qu'elle a à dire sur le salut ? À peine arrivé, j'ai soumis mon projet au P. de Vaux,

l'un des grands maîtres qui mourra prématurément deux ans plus tard. Il m'a écouté gentiment et il m'a dit : « ton idée est excellente, mais avant de t'attaquer à la théologie, commence par la philologie ». Et il m'a remis entre les mains de François Langlamet, alors jeune professeur, et qui était la personnification de la rigueur méthodologique.

Nous avons convenu que je commencerais par l'étude des groupes lexicaux hébraïques *yāšā'* et *nāsal*, les termes que l'AT emploie le plus souvent pour exprimer l'idée du salut. Dans cette étude, je me suis inspiré des travaux de l'hébraïste suisse Paul Humbert. On se souviendra qu'il n'y avait pas encore les dictionnaires théologiques de l'AT dont on dispose aujourd'hui en plus d'une langue. Par exemple, la publication du *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, ouvrage en 8 volumes, a commencé en 1970 et a été terminée en 1995. L'étude sur les groupes lexicaux hébraïques *yāšā'* et *nāsal* fut l'objet de mon premier « mémoire », que j'ai présenté à la fin de l'année académique 1969-70. Mon enquête a montré qu'il y a une concentration exceptionnelle de ces groupes lexicaux dans les récits sur les rapports entre Isaïe et Ézéchias, roi de Juda (2 Rois 18,13-20,19 // Isaïe 36-39). J'ai donc décidé de consacrer mon second mémoire (1970-71) à l'étude de la première partie de ces récits (2 Rois 18,13-19,36 // Isaïe 36, 1-37,37), qui rapportent la campagne que Sennachérib, roi d'Assyrie, a menée dans le royaume de Juda, en 701 av. J.-C.

Mon second mémoire marque ainsi un tournant dans mes études. Depuis lors, je n'étais plus à la recherche de la notion du salut. J'étais plutôt engagé dans une analyse historico-critique de 2 Rois 18,13-19,36 // Isaïe 36,1-37,37, cherchant la réponse aux questions suivantes : ces récits forment-ils une unité littéraire originelle ou sont-ils composites ? Quel est leur genre littéraire ? Pourquoi, à quelle fin et quand ont-ils été écrits ? Qui les a écrits ? Quelle est leur valeur pour la reconstitution des événements auxquels ils se réfèrent ? Mes analyses m'ont amené à y distinguer, au moins, trois versions différentes de l'expédition de Sennachérib dans le royaume de Juda en 701 av. J.-C., écrites par autant d'auteurs sur une période d'au moins deux siècles. Je me trouvais ainsi sur une piste qui me paraissait passionnante et méritait d'être suivie. Voilà comment sont nés à la fois le projet de faire

un doctorat et le sujet de la thèse. Il s'agissait d'élargir mes recherches à tous les textes de l'AT qui se réfèrent à l'expédition de Sennachérib en Palestine – particulièrement nombreux dans la première partie du livre d'Isaïe (chap. 1-39) – et de les situer dans le contexte de l'histoire du royaume de Juda et de la Judée, en tenant compte de leurs rapports avec les « grandes puissances » qui se sont succédées dans la région entre le VIII^e et le V^e siècles av. J.-C. (Assyrie, Babylonie et Perse).

FC : À quelle institution avez-vous proposé votre projet de thèse ?

FJG : Ma première idée a été de faire le doctorat à la CBP, où j'avais obtenu la Licence en octobre 1971. L'année suivante, j'y ai donc passé les épreuves d'admission au doctorat et j'y ai présenté mon projet de thèse, qui a été approuvé. Quelques années plus tard, j'ai changé d'avis. Au doctorat en Sciences Bibliques – un titre ecclésiastique –, j'ai préféré un doctorat civil en Orientalisme accordé par une université dont l'excellence fût reconnue. J'ai donc choisi l'Université Catholique de Louvain (Louvain-la-Neuve), concrètement son Institut Orientaliste, qui fait partie de la Faculté de Philosophie et Lettres. L'institut Orientaliste accordait deux doctorats : l'un en philologie biblique et l'autre en philologie et histoire orientales. J'ai choisi ce dernier, qui était le plus exigeant, avec spécialisation dans le groupe chamito-sémitique. On l'obtenait grâce à la soutenance d'une thèse, qui devait être déjà publiée.

FC : Le fait de défendre la thèse à Louvain ne vous obligeait pas à y résider au moins pendant quelques périodes de temps ?

FJG : Bien sûr ! J'y ai passé quatre ans et demi.

FC : Vous avez interrompu votre séjour à Jérusalem ...

FJG : Oui, entre l'automne 1980 et le printemps 1985.

FC : J’essaie encore de comprendre d’où vient votre intérêt ... Évidemment, il porte en général sur l’Orient, sur la Mésopotamie. Il s’approfondit beaucoup avec la recherche qui vous mène à la thèse de doctorat. Était-il déjà bien présent avant ?

FJG : La Mésopotamie n’était pas mon point de mire. J’en suis venu à m’y intéresser par le biais de l’expédition de Sennachérib en Palestine, et donc en raison des rapports entre l’Assyrie et le royaume de Juda. Or, l’étude des références bibliques à ladite expédition a attiré mon attention sur les livres prophétiques. Le prophétisme biblique est ainsi devenu le principal champ de mes recherches pendant des décennies. A son tour, l’étude du prophétisme m’a renvoyé en Mésopotamie, surtout au « prophétisme » néo-assyrien. Elle a attiré aussi mon attention sur le « prophétisme » de Mari (en Syrie), qui constitue, en dehors de la Bible, le corpus le plus abondant que l’on connaisse d’avant l’ère chrétienne.

FC : Nous sommes donc à Louvain-la-Neuve. Vous coupez avec Jérusalem pendant quatre ans et demi. Dans cette expérience de Louvain, quel fut l’apport fondamental de votre directeur de thèse ?

FJG : J’ai eu comme directeur de thèse Dom Pierre-Maurice Bogaert, Bénédictin de Maredsous. Avant d’aller à Louvain-la-Neuve, je le connaissais seulement par ses écrits. Je l’ai rencontré pour la première fois à l’automne 1980. Je lui ai exposé mon projet d’étudier les marques que l’expédition de Sennachérib en Palestine a laissées dans la Bible, en lui expliquant que j’étais plongé dans cette question depuis une bonne dizaine d’années. Estimant que mon projet était assez mûr, il m’a dit avec beaucoup de modestie et autant d’humour : « Je peux t’aider à écrire un livre sur les questions que tu étudies ». Je me suis donc mis à écrire *L’expédition de Sennachérib en Palestine dans la littérature hébraïque ancienne*. Chaque fois que je terminais

la rédaction d'une partie, je la remettais au P. Bogaert. Il la lisait et me faisait part des remarques qu'il estimait nécessaires ou utiles. Son aide à été inestimable.

**FC : Pourquoi êtes-vous allé trouver Dom Bogaert ?
Est-ce à cause des sujets dont il traitait ?**

FJG : En fait, je suis allé à l'Institut Orientaliste de l'Université Catholique de Louvain avant tout en raison à la fois de sa renommée et de mes préférences pour un milieu francophone, tout en ayant envisagé d'autres centres prestigieux en orientalisme, notamment Oxford, Cambridge et Harvard. Or, parmi les professeurs de l'Université Catholique de Louvain, le P. Bogaert était sans nul doute la personne la plus indiquée pour diriger mon travail. J'ai eu donc la chance et le privilège d'avoir comme directeur de thèse un grand maître et un homme doué d'une finesse et d'une gentillesse exquis. Ses études sur les anciennes versions grecques et latines de l'AT étaient les expressions d'un nouveau courant de l'exégèse vétérotestamentaire. Œuvre surtout de chercheurs francophones, ce courant a été à l'origine d'une sorte de révolution dans les études historico-critiques de l'AT. Depuis la Renaissance, l'étude de l'AT portait sur le texte hébreu. En général, l'exégèse se tournait vers les anciennes versions seulement lorsque le texte hébreu reçu était incertain ou obscur. Or les nouvelles études sur la Septante ont montré que plusieurs parmi ses livres sont si différents de leurs correspondants dans le texte hébreu reçu, qu'ils peuvent difficilement en être les traductions. Attestant l'existence de formes différentes de plusieurs livres de l'AT en hébreu, les manuscrits découverts aux abords de la mer Morte – antérieurs environ un millénaire aux témoins du texte hébreu reçu les plus anciens – confirment les résultats des recherches sur l'ancienne Septante. Le livre de Jérémie, l'un de ceux que le P. Bogaert étudie davantage, est un bon exemple du fait que je viens de mentionner. Les différences les plus frappantes entre les deux textes concernent la longueur et l'ordre de leur matière. En effet, le texte grec est presque un sixième plus court que l'hébreu et, à

partir de *Jérémie* 25,13, les deux textes disposent différemment leur matière. Or, on a trouvé les deux formes du livre en hébreu à Qumrân. Le P. Bogaert a montré que la Septante de Jérémie est la traduction d'un texte hébreu antérieur à celui qui se lit dans le texte hébreu reçu. Les implications méthodologiques et herméneutiques de cette nouvelle compréhension du rapport entre le texte grec et le texte hébreu sont de taille. Il s'ensuit, notamment, que l'étude historico-critique de plusieurs livres de l'AT doit porter d'abord sur chacun des deux textes pour lui-même pour ensuite les comparer et essayer de déterminer le rapport qu'ils ont entre eux. Voilà ce que l'on essaie de faire actuellement. L'exégèse anglo-saxonne a eu du mal à renoncer au monopole de la *hebraica veritas*, mais elle accepte de plus en plus les résultats des nouvelles recherches et en tire les conséquences qui s'imposent. Je dois au P. Bogaert de m'avoir introduit dans cette problématique nouvelle.

FC : Vous n'aviez pas de cours ?

FJG : J'ai fait une nouvelle licence (ma troisième !), cette fois-ci en philologie et histoire orientales. Étant donné la longue liste de cours et de séminaires que j'avais suivis à l'École biblique, on m'a demandé de suivre seulement les cours sur l'histoire de l'écriture et sur la grammaire comparée des langues sémitiques, faits par M. Jacques Ryckmans ainsi que le séminaire de syriaque (lecture de manuscrits), dirigé par le P. André de Halleux.

FC : Donc, vous y êtes resté jusqu'à 1985 ?

FJG : J'ai remis le manuscrit de ma thèse au printemps 1985 et je suis retourné à Jérusalem, où j'ai repris l'enseignement en 1985-86. Selon la procédure de l'Institut Orientaliste de Louvain, le manuscrit a été soumis à l'examen d'un jury de trois membres, qui a conclu qu'il méritait d'être publié et, par conséquent, qu'il pouvait être soutenu comme thèse. Il a été édité à la fois dans les « Publications de l'Ins-

titut Orientaliste de Louvain » (Louvain) et dans la collection « Études Bibliques » (Paris). La publication était le préalable nécessaire au rite de la soutenance, qui a eu lieu le 24 juin 1986. L'année suivante, la Faculté des Lettres de l'Université de Lisbonne a reconnu l'équivalence de mon doctorat en « Philologie et Histoire Orientales » louvaniste à son doctorat en « Histoire de l'Antiquité ».

FC : Vous retournez à Jérusalem après quatre ans et demi d'absence. Était-ce déjà programmé ?

FJG : Pas entièrement ! Mais le fait est que j'ai décidé d'y retourner et j'y ai repris l'enseignement au point où je l'avais laissé.

FC : Vous avez continué les séminaires que vous donniez avant ?

FJG : Oui, pendant deux ans. En 1987-88, j'ai changé le format de mon enseignement, commençant à faire des cours, surtout parce que je trouvais que les étudiants avaient du mal à répondre aux exigences de la participation active aux séminaires, qui étaient de véritables ateliers de recherche.

FC : Et comment c'était d'être portugais, non à Jérusalem, mais à l'École biblique ? Cela ne devait pas surprendre car il y avait, du moins parmi les étudiants, des personnes de bien d'autres nationalités.

FJG : Effectivement, j'ai le souvenir que cela ne surprenait personne ! Parmi les membres du corps enseignant, j'ai été le deuxième originaire d'un pays non francophone. Le premier a été Jerome Murphy-O'Connor, irlandais. Je m'y suis senti toujours à l'aise, et je n'ai jamais eu l'impression d'être un oiseau rare ou d'être pris pour tel. Je n'ai jamais vu dans le fait de ne pas être français un désavantage. Puisque les étudiants formaient un groupe international, il n'y avait

rien d'étonnant à ce qu'il en fût de même du corps enseignant. Actuellement, environ la moitié de ses membres est française, l'autre moitié étant originaire de plusieurs pays européens et des Etats-Unis. Il y a de fortes chances que d'autres continents y soient bientôt représentés.

FC : Mais pour l'époque ...

FJG : Comme je l'ai déjà dit, ce n'était pas entièrement nouveau. En tout cas, cela ne m'a pas gêné. Cela dit, je me souviens de situations un peu drôles. Par exemple, un jour, après avoir raconté la réception que l'Ambassade de France à Amman avait faite au groupe des étudiants de l'École biblique que je dirigeais lors d'un voyage d'études en Jordanie, j'ai ajouté sur le ton de la plaisanterie : « vous vous rendez compte de l'incongruité ? Un portugais à la tête des étudiants d'une école française ! » Le P. Benoît m'a alors répondu du tac au tac : « mais, voyons, vous n'avez pas à dire que vous n'êtes pas français ! ». Je ne saurais jamais s'il plaisantait ou non. Quoi qu'il en soit, sa réaction m'a plutôt amusé.

FC : Comment était organisée votre année académique ?

FJG : Jusqu'aux années quatre-vingts, les activités de l'École biblique allaient d'octobre à la fin juin, ce dernier mois étant habituellement consacré à un grand voyage (Turquie ou Jordanie). L'année académique ayant été divisée en semestres, à partir de 1985-86, j'ai été tenu à un seul semestre d'enseignement. Cela m'a permis d'accepter des invitations à enseigner dans d'autres institutions. Au fil des années, j'ai été professeur invité – occasionnellement ou de façon plus ou moins régulière – dans plus d'une vingtaine d'institutions académiques de quatre continents.

FC : Au commencement de notre conversation, vous avez dit qu'au début de votre séjour à Jérusalem, vous n'aviez pas pensé vous y établir et vous craigniez même cela ... non à

cause du climat d'insécurité – mais plutôt peut-être à cause du déracinement ... Ce n'était pas à cause de l'insécurité ?

FJG : Certainement pas ! Je peux dire que je n'ai jamais éprouvé le sentiment d'insécurité à Jérusalem, même pendant la « Guerre d'Octobre » (1973) et les guerres du Golfe (1991 et 2003) ; je n'ai eu à aucun moment le moindre désir de quitter la ville pour des raisons de sécurité. Je me souviens du coup de téléphone que j'ai reçu d'un ami, qui était à Lisbonne, à la veille de la « Première Guerre du Golfe » (1991). Fort de la propagande qui nous annonçait l'apocalypse, il me suppliait de quitter Jérusalem tant qu'il était temps, et a vu dans ma détermination d'y rester le comble de l'inconscience ou de la témérité. À la veille de la « Seconde Guerre du Golfe » (2003), j'ai décliné sans hésitation l'offre de rapatriement que l'Ambassade du Portugal à Tel Aviv m'a faite. Si je craignais de m'établir à Jérusalem c'est parce que j'ai senti assez vite que je n'y prendrais pas de véritables racines et que j'y resterais à jamais coincé entre les deux peuples qui se disputent la ville et le pays. Assez tôt, je me suis donc senti tiraillé entre la fascination du milieu académique et du monde cosmopolite que l'École biblique me procurait d'une part (je n'ai jamais eu le coup de foudre pour Jérusalem ni la mystique de la Terre Sainte !), et la crainte du déracinement d'autre part.

FC : Vous n'avez jamais considéré cela comme définitif ?

FJG : Certainement pas pendant les onze premières années de mon séjour à Jérusalem. Je ne savais pas si je voulais y passer le reste de ma vie et/ou si j'étais capable de le faire. J'ai donc vécu dans le court terme. Je me disais en moi-même : « si un jour cela ne marche plus, tu pars ailleurs. » Je ne manquais pas de sollicitations et d'endroits où aller. Mon séjour à Louvain-la-Neuve (1980-85) et mon retour à Jérusalem ont marqué un virage. Sans pour autant prendre de véritables racines à Jérusalem, je me suis fait à l'idée d'y passer, tout au moins, le reste de ma vie active. En fait, j'ai décliné des offres, d'origines

diverses, dont l'acceptation aurait impliqué mon installation ailleurs, notamment au Portugal.

FC : Lors de votre premier contact avec Jérusalem, en 1969, l'atmosphère politique de Jérusalem était complètement différente de celle d'aujourd'hui.

FJG : Oui, la situation était très différente. Certes, les territoires palestiniens, notamment la partie orientale de Jérusalem où se trouve l'École biblique, étaient déjà sous occupation israélienne (depuis 1967), mais celle-ci était à ses débuts et n'avait pas encore eu beaucoup de conséquences démographiques, économiques, politiques et sociales. Nous ne pouvions pas alors imaginer que l'occupation allait durer. La colonisation israélienne des territoires occupés n'avait pas encore commencée véritablement, et nous ne pouvions pas imaginer non plus qu'elle aurait lieu et, à plus forte raison, qu'elle prendrait les proportions que nous lui connaissons aujourd'hui. Les territoires occupés n'ayant pas encore été morcelés – cela est arrivé à la suite des Accords d'Oslo signés en 1993 – les Palestiniens pouvaient circuler non seulement chez eux, mais aussi en Israël, où nombre d'entre eux gagnaient leur vie. Le spectacle de l'injustice et de la violence, toujours grandissantes, provoque en moi une blessure qui n'est peut-être pas moins douloureuse que celle de mon déracinement personnel. Je ressens cela, depuis toujours, comme la négation permanente de l'utopie d'un monde plus juste et fraternel, dont je n'ai pourtant pas cessé de rêver.

FC : Travailler et vivre à l'École biblique ! On doit se sentir dans une île au milieu de Jérusalem !

FJG : C'est vrai, et j'en ai été toujours très conscient. D'ailleurs, tout le monde s'aperçoit de ce fait. J'ai souvent entendu de la bouche de visiteurs occasionnels : « Vous vivez vraiment dans une oasis de paix derrière vos murs ! »

FC : Y a-t-il des contacts académiques entre l'École biblique et l'Université Hébraïque de Jérusalem ou d'autres institutions ?

FJG : L'École biblique a des accords ou une collaboration régulière avec plusieurs institutions académiques européennes, notamment l'Institut Biblique Pontifical, l'Université de Strasbourg, l'Université de Fribourg (Suisse), le Centre National de la Recherche Scientifique (France) et avec plusieurs institutions locales : le Studium Biblicum Franciscanum, le W. F. Albright Institute of Archaeological Research, l'Université Al-Quds et l'Université de Birzeit. Depuis plus d'une demi-douzaine d'années, l'Université hébraïque de Jérusalem et l'École biblique organisent chaque année un séminaire en commun.

FC : Entre-temps, il y a ce parcours dense et complexe qui a une géographie tout aussi diversifiée. À quel moment, et comment, ont eu lieu les contacts avec quelques figures nationales, elles aussi à leur manière fondatrices, comme António Augusto Tavares, José Nunes Carreira, José Ramos, ... dans votre parcours ? À l'origine de tout, après le doctorat, dans une phase plus avancée ? Comment cela est-il arrivé ?

FJG : J'ai fait la connaissance des trois personnes que vous nommez à Jérusalem, lors de séjours qu'elles y ont faits. C'est là qu'est née l'amitié dont ils m'honorent et qui m'est très chère. Celle d'António Augusto Tavares et celle de José Augusto Ramos remontent aux années 1971-73. Celle de José Nunes Carreira a eu lieu beaucoup plus tard, vers la fin des années quatre-vingt. Dès notre première rencontre, le Professeur Nunes Carreira m'a invité à diriger un séminaire dans le programme de Maîtrise en Histoire et Culture Pré-Classiques, à l'Institut Oriental de la Faculté des Lettres de l'Université de Lisbonne, qui a commencé ses activités en 1990-91. J'ai sauté sur l'occasion, et ce fut le début d'une collaboration qui va durer près d'une vingtaine

d'années. Je dois cela d'abord au Professeur Nunes Carreira et, ensuite, au Professeur José Augusto Ramos, qui lui a succédé dans la direction de l'Institut Oriental. Mon empressement avait des raisons personnelles. D'une part, j'avais un peu de mauvaise conscience du fait de ne pas mettre davantage mes études au service de mes compatriotes. D'autre part, j'éprouvais le besoin d'être plus proche de mes parents, qui prenaient de l'âge. À ce sujet, je raconte un épisode qui a eu lieu à Noël 1989. Ayant enseigné à Mexico depuis août, je suis arrivé à Lisbonne vers le 20 décembre pour célébrer Noël avec ma famille. Je me suis vite aperçu que, à cause des fortes pluies, il était difficile de me rendre à temps à Corujas (Trás-os-Montes), et je ne savais pas si j'y réussirais. Je savais qu'un tronçon du chemin de fer que je devais emprunter était coupé. Dans l'incertitude totale, je suis allé à Santa Apolónia (principale gare de Lisbonne), en me disant : je ne sors pas d'ici tant que je n'ai pas pris un train pour Macedo de Cavaleiros. Après une longue attente, j'ai pris le train, et 24 heures plus tard j'arrivais finalement à Corujas, où j'ai fêté Noël avec mes parents et plusieurs de mes huit frères et sœurs. Le surlendemain, j'ai regagné Lisbonne et le 31 décembre, je suis retourné à Jérusalem. Une semaine plus tard, le 7 janvier, ma mère est décédée. Ce coup terrible a fait grandir en moi le besoin d'être plus proche de ma famille, ce qui supposait des séjours plus fréquents et plus prolongés au Portugal.

FC : Et un peu plus d'un an plus tard vous arriviez à Lisbonne pour y passer un semestre.

FJG : Effectivement, j'ai dirigé mon premier séminaire à l'Institut Oriental de l'Université de Lisbonne entre février et juillet 1991. Je suis aussi intervenu dans le premier DEA à la Faculté des Sciences Sociales et Humaines de l'Université Nouvelle de Lisbonne, à l'invitation du Professeur António Tavares. J'ai enseigné aussi à l'Université Catholique Portugaise (Lisbonne), à l'invitation du Professeur Manuel Isidro Alves, dont j'avais été collègue à l'École biblique en 1969-70, et qui nous a malheureusement quittés prématurément.

FC : Dans laquelle, j'ai suivi plus d'un cours qui m'a marqué pour toujours ...

FJG : Tout cela a été important pour moi.

FC : À partir de 1980 ...

FJG : À partir de 1974, je suis revenu régulièrement au Portugal et j'ai enseigné pratiquement tous les ans dans le cadre d'un cours de Théologie que les Dominicains organisaient à Fátima au mois d'août. À partir de 1989, j'ai commencé à accepter des invitations qui m'arrivaient d'un peu partout dans le monde, mais, évidemment, le Portugal a toujours occupé une place unique dans mon coeur, pour les raisons que j'ai mentionnées.

FC : Et c'est curieux, en vous écoutant parler de Trás-os-Montes dans plusieurs de vos conversations – nous n'avons pas approfondi ce thème – cet énorme attachement pour votre village et pour votre Trás-os-Montes. Ce qui est normal, c'est votre pays, votre *alma mater*, ... Je sens cet attachement très fort et c'est curieux puisqu'il y a ici presque un paradoxe. Étant un homme du monde, depuis très tôt, parce que la géographie, disons ainsi, de votre imaginaire, de votre vie, est très vaste : Canada, Jérusalem, Louvain, vous y donnez des cours et vous y animez des séminaires. En Amérique latine aussi, dans plusieurs situations. Cependant, vous êtes un homme qui revient, qui sent la nécessité de revenir souvent et chaque fois plus dans son village presque comme une attraction pour le Trás-os-Montes de vos racines, de vos origines. Vous êtes un homme cosmopolite avec une expérience de vie très cosmopolite. Et en même temps, vous êtes un homme, disons entre parenthèses, plus rural qu'un homme urbain dans votre idiosyncrasie.

FJG : C'est entièrement vrai, et j'en suis conscient. Cela tient sans doute à mon expérience. Normalement, j'aurais dû prendre des racines à Jérusalem. Or, ce ne fut pas le cas. N'ayant pas pris de vraies racines à Jérusalem, j'ai gardé celles que j'avais. Heureusement ! Cela ne m'a pas empêché pour autant de me sentir à l'aise non seulement à Jérusalem, mais partout ailleurs où je suis allé. Malgré l'épreuve que représente ma vie à Jérusalem, au fond, c'est sans doute là que je me sens le mieux ; autrement, je l'aurais quittée. Je me sens très bien à Lisbonne, mais ce n'est pas tout à fait chez moi non plus. Pour me sentir entièrement chez moi, il me faut les collines, les rochers, les ruisseaux, les châtaigniers, les chemins de mon enfance, les bavardages sur tout et sur rien avec les gens du lieu, le ressassement de vieux souvenirs avec les plus âgés. Malheureusement, il me manquera toujours à Corujas la bibliothèque et le milieu de recherche dont j'éprouve un besoin qui n'est peut-être pas moins grand que celui de mes racines. Je ne peux donc en jouir que pendant le temps des vacances, et il ne m'est jamais venu à l'esprit l'idée de les passer ailleurs.

FC : Et cela se reflète dans votre manière de voir le monde et même dans votre discours qui est un discours cristallin, très sobre, simple dans la meilleure acception du mot. Qu'est-ce que cela a de très « transmontain » ? C'est « transmontain » ou c'est de Francolino Gonçalves en particulier ?

FJG : Comme tout le monde, j'ai été certainement façonné à la fois par mes origines et par toute mon expérience personnelle : par mon appartenance dominicaine, mes études, mes pérégrinations, le cosmopolitisme des milieux où j'ai passé le plus clair de ma vie. Je me sens incapable de mesurer, voire d'identifier, l'apport de chacun de ces facteurs.

FC : Donc, au long des dernières quarante et quelques années, vous vous êtes laissé surprendre par la vie dans le sens que vous n'avez jamais programmé de vous fixer à Jérusalem ...

FJG : C'est vrai, mais, en fin de comptes, je suis assez heureux d'y vivre.

FC : Cela finit par arriver bien que le fait de vivre à Jérusalem, malgré cette île de tranquillité qui est l'École biblique ... On peut facilement imaginer que cela a été progressivement difficile. L'ambiance politique, l'insécurité qui s'est aggravée, l'insécurité régionale. Et la question est : à un certain moment, avez-vous pensé revenir à Corujas, au Portugal, définitivement ? Ou est-ce que vous vous dites : « je me laisse emporter là où le destin m'emporte. Et je resterai à Jérusalem, où je suis heureux d'ailleurs ? »

FJG : Au long des années, on m'a souvent demandé si j'ai l'intention de rentrer, un jour, définitivement au Portugal. J'avoue que je ne me suis pas encore posé sérieusement la question. Je soupçonne que je me refuse à le faire. De toute façon, je sais bien que c'est seulement à Jérusalem que je pourrai poursuivre, dans les meilleures conditions, les travaux que j'ai en cours. J'ai donc l'intention d'y continuer à travailler aussi longtemps que je pourrai. Je serai à la retraite l'année prochaine.

FC : Qu'est-ce que cela signifie ?

FJG : Je ne serai plus tenu d'enseigner. L'École biblique pourra cependant m'inviter chaque année à poursuivre l'enseignement si son Conseil Académique l'estime utile, sans limite d'âge. Il est entendu que je n'arrêterai pas la direction des doctorats qui sont en cours. J'ai demandé d'être déchargé de la direction des *Études Bibliques* et des *Cahiers de la Revue Biblique*, que j'exerce depuis 1991, mais on m'a répondu que je dois patienter encore deux ou trois ans.

FC : Vos responsabilités à l'École biblique au cours de ces dernières années ont augmenté ? Vous faites partie de la direction.

FJG : Mes responsabilités administratives ont plutôt diminué. J'ai été vice-directeur – le premier non français à faire partie de la direction – en 1976-79 et en 1986-92. Depuis lors, je n'ai plus eu ce genre de charges.

FC : Et la Revue Biblique aussi ...

FJG : Je suis membre de son comité de rédaction depuis 1975, et son secrétaire scientifique pour l'AT depuis 1991, mais je ne l'ai jamais dirigée.

FC : Quel est ce dilemme ? Vous dites que vous allez prendre votre retraite. Le temps de la retraite est arrivé. C'est pour l'année prochaine. Comment envisagez-vous cette question du droit à refuser d'enseigner alors que vous aimez le faire ? Vous avouez une certaine fatigue, ce qui est parfaitement normal et ce n'est même pas une question d'âge. Parfois on éprouve le besoin de s'arrêter, et c'est cela votre intention. Avoir le droit de refuser mais avoir aussi le droit d'enseigner parce que c'est une expérience que vous aimez. Vous dites : c'est un privilège que j'ai d'enseigner ou de ne pas enseigner.

FJG : Au cas où on m'invite à poursuivre l'enseignement, je déciderai au coup par coup. Si j'estime que tel ou tel cours dans mes domaines comble une lacune dans le programme, j'accepterai de le faire. Autrement, non. Certes, j'aime enseigner, mais en ce moment, l'écriture de l'un ou l'autre ouvrage de synthèse m'attire plus que l'enseignement. Je n'ai aucune crainte de me trouver désœuvré.

FC : Avant de passer la parole à Marcel Monte qui a quelques questions à vous poser, j'aimerais vous demander ... Avez-vous jamais eu la tentation de vous consacrer à d'autres types d'écriture, l'écriture littéraire, par exemple ?

Avez-vous déjà eu ce genre de séduction ? Cela s'est-il déjà concrétisé ?

FJG : J'aime beaucoup les écritures littéraires ! Il y a des « réécritures » de certains textes bibliques qui sont d'une grande beauté. Mais je ne pense pas avoir des dons pour ce genre de créations. Je n'ai donc jamais eu la velléité d'essayer.

MM : Est-il difficile de séparer votre travail d'historien de votre condition d'homme de foi ? Comment faites-vous pour distinguer les deux rôles ?

FJG : Je n'éprouve aucune difficulté à distinguer, du moins en théorie, mon travail de philologue et d'historien des religions bibliques et ma lecture chrétienne de la Bible. Il s'agit de deux démarches épistémologiques différentes, qui ne sont nullement concurrentes. Je vais essayer de les présenter, en commençant par les fondements de l'une et de l'autre. Pour le chrétien que je suis, la Bible est surtout l'expression de la Parole de Dieu. Voilà un axiome de foi partagé par les chrétiens, les juifs et même les musulmans. Il y a cependant une autre donnée qui, elle, relève de l'évidence. Il est obvie que la Bible est une bibliothèque de plusieurs dizaines de livres très différents les uns des autres, écrits par une multitude d'auteurs, dans divers endroits, au cours d'environ un millénaire. Selon une logique qui leur est familière, les chrétiens y voient l'expression de la Parole de Dieu qui s'est incarnée dans une multitude de paroles humaines. Et ils croient que ces multiples paroles, pleinement humaines, sont le passage obligé pour accéder à la Parole divine qu'elles sont aussi. D'où l'exigence de les scruter le plus attentivement possible. Or, nous savons que chaque parole humaine est en bonne partie le produit du monde de son auteur et de ses premiers auditeurs ou de ses premiers lecteurs. Et rien ne permet de penser qu'il en soit autrement des livres bibliques. La pleine intelligence du sens original de ces textes, ainsi que de leur portée,

présuppose donc la connaissance non seulement de leurs langues, mais aussi des mondes dont ils sont l'expression ainsi que des circonstances dans lesquelles ils ont été écrits. La pleine intelligence de leur sens originaire passe donc par la réponse aux questions suivantes : Où, quand et par qui le texte a-t-il été écrit ? À qui s'adresse-t-il ? Pourquoi et comment le fait-il ? À quelle fin ? Voilà le programme de l'étude historico-critique de la Bible, celle que je pratique. Son but est de dégager le sens et la portée des textes bibliques dans les circonstances de leur écriture et de leurs premières lectures, en faisant appel à de nombreuses disciplines qui ont été développées pour l'étude des textes anciens. L'exégèse historico-critique vise l'objectivité dans la détermination du sens originaire des textes bibliques et de leur portée. A cet effet, elle les soumet à une critique rigoureuse qui a pour seule autorité la raison. Elle les étudie comme on étudie n'importe quel autre texte ancien, sans tenir compte du statut religieux qu'on leur reconnaît. Au nom de l'objectivité, l'exégète fait abstraction de son propre système de valeurs. Concrètement, l'exégète chrétien met provisoirement sa propre foi entre parenthèses. Ce faisant, il prend ses distances par rapport au texte étudié pour pouvoir l'observer de l'extérieur, le plus objectivement possible et ne pas y projeter ses propres idées.

Croyant que la Bible est l'expression de la Parole que Dieu nous adresse, à nous aussi, aujourd'hui, le chrétien ne peut pas se contenter du sens originaire des textes bibliques, comme s'ils étaient une réalité figée à jamais et morte. Pour le croyant, l'intelligence du sens originaire des textes bibliques ne peut être que la première étape de leur interprétation. Elle doit être suivie d'une seconde étape, qui consiste dans l'actualisation du sens des textes et dans leur appropriation. C'est la fonction de l'herméneute. Alors que l'exégète met entre parenthèse sa propre foi, l'herméneute, au contraire, l'engage à fond. Les herméneutes chrétiens proposeront, naturellement, des actualisations chrétiennes, et ils feront œuvre de théologiens, de pasteurs et de catéchètes. On remarquera que l'actualisation a elle aussi une fonction critique. L'herméneute chrétien jugera le sens de chaque texte déterminé à l'aune de la cohérence de l'ensemble de ses Écritures et de sa

tradition. Il est hautement souhaitable que la même personne cumule les rôles d'exégète et d'herméneute. Les nombreuses actualisations intra bibliques que l'exégète étudie peuvent l'éclairer dans l'exercice de la tâche d'herméneute. L'expérience montre cependant qu'il n'est pas facile de réunir dans la même personne les compétences requises pour remplir en même temps les deux fonctions. Alors que l'exégète historico-critique se trouve du côté de la philologie et de l'histoire, l'herméneute se trouve du côté de la philosophie, notamment de la philosophie du langage, de la théologie et de la pastorale. Personnellement, je me situe dans le premier groupe, sans aucune prétention d'avoir des compétences en philosophie, théologie ou pastorale.

MM : Selon vous, quelle conception des rapports entre le monde biblique et les autres civilisations du Proche-Orient ont les milieux académiques et le public en général ?

FJG : Il me semble qu'il y a la tendance à privilégier ce qui est propre à la Bible et à prêter moins d'attention à ce que la Bible a en commun avec les autres écrits proche-orientaux des mêmes époques. Cela conduit parfois à une certaine opposition entre le monde de la Bible et celui des civilisations voisines. Or, l'insistance sur ce qui est spécifique à la Bible repose, en fait, sur un jugement de valeur : on souligne ce qui est original dans la Bible parce qu'on le tient pour supérieur. Ce regard apologétique n'est l'apanage d'aucun milieu, croyant ou incroyant, académique ou populaire ; il est partagé par la culture occidentale, en général, sans doute parce qu'elle s'identifie, consciemment ou inconsciemment, avec les aspects de la Bible qui lui sont exclusifs. Or, tout indique qu'il y avait au Proche-Orient, du moins dans sa partie sémitique, une culture foncièrement commune dont la Bible est l'une des expressions particulières. La Bible a certes des éléments qui lui sont exclusifs, mais elle a aussi un fonds qui est commun, tout au moins, au monde sémitique (Assyrie, Babylonie, Syrie, Phénicie, Palestine et Transjordanie). Grâce à la Bible, le christianisme, le judaïsme et l'Islam sont devenus, chacun à sa façon, les

héritiers à la fois de ce fonds commun et des éléments qui sont propres à la Bible.

MM : D'après votre expérience, est-il difficile d'exposer ces questions au commun de nos contemporains ? Quelle connaissance en ont-ils ? S'y intéressent-ils ? Montrent-ils de la curiosité et de la réceptivité à leur égard ?

FJG : Mon expérience d'enseignement est certes relativement longue, mais elle n'est peut-être pas très pertinente pour les questions que vous soulevez. En effet, je me suis toujours adressé à des personnes qui avaient déjà une bonne connaissance de la Bible et parfois aussi une bonne connaissance du contexte où elle a été écrite. De plus, elles étaient très motivées, la plupart étant engagées dans des programmes de spécialisation en la matière. J'ai donc trouvé toujours de l'enthousiasme par rapport à ces questions. Cela dit, je sais bien que le gros des nouvelles générations, du moins dans les pays latins de tradition catholique, connaît de moins en moins la Bible et son monde. Il en va d'ailleurs de même de la connaissance du monde classique (gréco-romain), l'autre matrice de notre civilisation occidentale.

MM : Selon vous, quelles pourront être les conséquences de cette méconnaissance de la Bible, notamment en termes religieux et en rapport avec la religion ?

FJG : Dans notre monde latin de tradition catholique, une bonne connaissance de la Bible a toujours été, en général, le fait d'une élite parmi les clercs ; ceux-ci la transmettaient au peuple au moyen de l'enseignement religieux. Ce ne fut qu'à partir de la seconde moitié du siècle dernier que l'Église Catholique s'est mise à exhorter le commun de ses fidèles à la lecture et à l'étude personnelles de la Bible, qui ont toujours occupé une grande place dans la vie des chrétiens de tradition réformée. Grâce à cette mise en valeur de la lecture de la Bible, le commun des catholiques pratiquants de nos pays latins la connaît

peut-être mieux que ceux des siècles passés, et je ne vois pas de raisons de penser que la situation est en train de changer ou qu'elle va changer bientôt. Les conséquences de la méconnaissance de la Bible sont peut-être plus visibles dans le domaine de la culture en général que dans celui de la religion à proprement parler. L'oubli, voire le refus, de ses racines spirituelles ne pourra qu'appauvrir notre civilisation occidentale. En effet, il la prive de ce que fut toujours la véritable source de son énergie créatrice ; il la prive aussi du plein bénéfice de ses créations dans les différents domaines de la culture, dont la religion fait partie. Si on ne connaît pas la Bible et son monde, comment pourra-t-on s'extasier à la vue des cathédrales qui sont au cœur de nos villes et de la plupart des œuvres d'art qui remplissent les musées, ou encore à l'écoute de nombreux chefs-d'œuvre de la musique occidentale ?

MM : Pensez-vous que cette ignorance au sujet de la Bible empêche une certaine entente entre les croyants qui y voient leurs Écritures religieuses et les autres ? Une meilleure connaissance de la Bible de la part des uns et des autres pourrai-t-elle les rapprocher sans pour autant porter atteinte à leur identité respective ?

FJG : Le peu de connaissance de la Bible non seulement de la part de ceux qui s'assument comme incroyants, surtout parmi les intellectuels, mais aussi de la plupart de ceux qui se déclarent croyants ne peut qu'engendrer des malentendus et des incompréhensions. Certes, la Bible restera toujours la bibliothèque de référence pour les chrétiens et les juifs, mais ils n'en ont plus le monopole absolu. Elle est objectivement l'un des plus grands trésors de l'humanité, sans doute celui qui a le plus marqué la civilisation occidentale, qui se globalise sous nos yeux. A ce titre, la Bible est un bien commun de l'humanité, digne de l'intérêt de tout être humain. En fait, un peu paradoxalement, pour la première fois dans l'histoire, l'étude de la Bible n'est plus le fait des seuls croyants. Il y a actuellement des incroyants qui étudient la Bible dans un contexte académique, d'autres avec une grande compétence.

Voilà ce qui me semble être une chance pour l'enrichissement des lectures de la Bible, bénéfique pour tous, croyants et incroyants. Cette collaboration demande, évidemment, une grande modestie et une grande honnêteté de la part de tous. Du point de vue des chrétiens et des juifs, qui tiennent la Bible pour l'expression de la Parole de Dieu, il devrait être clair que personne ne peut prétendre en saisir toute sa vérité. Chacun saisit un aspect, et il le partage. Même si nous nous y mettons tous ensemble, nous n'épuiserons pas la plus value de sens que la Bible peut prendre à chaque nouvelle génération.

FC : Encore quelques questions pour terminer. La première porte sur votre participation à la Commission Biblique Pontificale (CBP). Pourriez-vous nous expliquer en quoi consiste cette commission ? Qu'attend-on de ses membres ? J'imagine que c'est un honneur pour un intellectuel, pour un ecclésiastique, un honneur pour le Portugal, certainement.

FJG : La CBP a été fondée par le pape Léon XIII, le 30 octobre 1902, avant tout pour promouvoir les études bibliques, qui avaient pris un grand essor, à la faveur des énormes progrès faits dans la connaissance des civilisations proche orientales anciennes.

FC : Excusez-moi de vous interrompre ... Mais c'est curieux, à la fin du XIX^e siècle, la grande tradition de l'exégèse biblique à ce niveau était essentiellement germanique et luthérienne.

FJG : Vous avez entièrement raison ! On compte certes parmi les grands pionniers de l'étude historico-critique de la Bible le juif Baruch Spinoza (1632-77) et le catholique Richard Simon (1638-1712). Cela dit, depuis le début du XVIII^e jusqu'au milieu du XX^e siècles, l'étude historico-critique de la Bible fut une entreprise, essentiellement, de luthériens germaniques. Le changement de paradigme dans l'étude de la Bible était un fait accompli à la fin du XIX^e siècle. L'Église catho-

lique ne pouvait plus rester indifférente. La réponse de la hiérarchie, des théologiens et des biblistes était loin d'être unanime. D'aucuns rejetaient absolument la nouvelle exégèse, car ils y voyaient un danger mortel pour leur foi. D'autres, que l'on appelait les « modernistes », l'embrassaient sans aucune réserve. D'autres encore l'acceptaient, mais de façon critique, étant convaincus qu'elle était susceptible de devenir le meilleur instrument au service de leur foi dans les nouveaux temps que l'on vivait. Dès le dernier quart du XIX^e siècle, certains catholiques ont commencé à pratiquer l'exégèse historico-critique. Marie-Joseph Lagrange, le fondateur de l'École Pratique d'Études Bibliques (Jérusalem, 1890), fut l'un des plus connus. Ce courant a eu la faveur de Léon XIII, et il a institué la CBP pour le promouvoir. Dans un sens plus apologétique, la CBP avait aussi pour mission de protéger l'exégèse catholique contre les opinions erronées, mais en se servant pour cela de moyens scientifiques. La CBP était composée de cardinaux, assistés de théologiens et d'exégètes à titre de consultants. Elle était un organe du Magistère qui héritait les attributions du Saint-Office relatives aux questions bibliques. En 1904, le pape Pie X a institué les grades académiques de licence et de doctorat en Écriture Sainte et a chargé la CBP de les conférer. En 1916, Benoît XV a accordé le droit de conférer le titre de licence en Écriture Sainte, au nom de la CBP, à l'Institut Biblique Pontifical, que Pie X avait fondé à Rome, en 1909, et avait confié à la Compagnie de Jésus. En 1928, Pie XI a rendu l'Institut Biblique Pontifical indépendant de la CBP, en lui octroyant le droit d'accorder les titres de licence et de doctorat, en son nom propre. Jugeant l'École biblique de Jérusalem trop indépendante, les autorités catholiques romaines l'ont regardé avec une méfiance certaine pendant de longues décennies. Les circonstances ayant finalement changé, elle a été autorisée à conférer le doctorat en Sciences bibliques à partir des années quatre-vingts. Depuis quelques années, le *Studium Biblicum Franciscanum* (Jérusalem) accorde tous les titres en la matière. La CBP garde toujours le droit d'en faire autant.

En 1902, tout présageait un renouveau immédiat des études bibliques dans l'Église catholique dont la CBP serait le moteur. Il n'en

fut rien, les circonstances ayant changé. En effet, à Léon XIII, mort le 20 juillet 1903, a succédé Pie X (1903-14), qui n'a pas suivi les traces de son prédécesseur. Le pontificat de Pie X a été dominé par la lutte contre le « modernisme », dont la nouvelle exégèse était à la fois la source et l'expression par excellence. La CBP et le Saint-Office furent les armes dont le Saint-Siège s'est servi dans cette lutte. La CBP a été alors très active, mais elle n'a pas joué son rôle de moteur de l'exégèse novatrice ; elle en a plutôt retardé les progrès chez les catholiques. Une fois calmée la crise moderniste, la CBP est restée assez discrète entre 1915 et 1939. Le pontificat de Pie XII (1939-58) a marqué un tournant. La CBP n'interviendra presque plus pour condamner les erreurs de l'exégèse historico-critique. Au contraire, elle le fera plutôt pour dénoncer ses détracteurs et affirmer le besoin de s'en servir. En recommandant aux exégètes catholiques l'usage des méthodes historico-critiques, l'encyclique *Divino afflante Spiritu* de Pie XII (30/09/1943) consacre le virage. Le dernier document de la CBP cardinalice fut l'instruction *Sancta Mater Ecclesia* sur la vérité historique des Évangiles, publiée le 21 avril 1964.

Dans le contexte de la grande réforme consécutive au Concile Vatican II, le pape Paul VI a réorganisé la CBP avec le « Motu Proprio » *Sedula Cura* (21/06/1971). La CBP « conserve comme fonction propre de promouvoir les études bibliques et d'apporter le concours de son travail au magistère de l'Église pour l'interprétation de la Sainte Écriture » (art. 1). La nouvelle CBP n'est plus composée de cardinaux, mais « de spécialistes en sciences bibliques de diverses écoles et pays, remarquables par leur science, leur prudence et leur sens catholique du magistère de l'Église. » (art. 3). Elle est composée de vingt-membres, nommés pour un mandat de cinq ans. Les membres de la CBP actuelle sont originaires de quatre continents : 11 Européens, 4 Latino-américains, 2 Asiatiques, 2 États-Uniens et 1 Africain. Ils sont tous des hommes et, sauf 1, ils sont tous des ecclésiastiques. Au changement dans la structure correspond un changement du statut et des fonctions de la CBP. Elle n'est plus un organe du Magistère, mais un comité consultatif mis à son service. Elle est liée à la Congrégation

pour la Doctrine de la Foi et a son Préfet pour Président. Sa fonction consiste essentiellement à faire des études sur des sujets bibliques que le Saint-Père lui-même ou son propre Président lui commande. L'actuelle CBP a reçu la charge d'étudier les thèmes « Inspiration et vérité de la Bible ». Chacun des membres fait le gros du travail à la maison, mais on reprend le tout lors de l'assemblée générale qui se réalise chaque année au Vatican, la deuxième semaine de Pâques. Lors de sa dernière assemblée générale, qui a eu lieu du 8-12 avril 2013, la présente CBP a pratiquement terminé la préparation d'un document, qui sera remis au Saint-Père et mis à la disposition de la Congrégation de la Doctrine de la Foi ; ceux-ci décideront de l'usage que l'on en fera. En général, les études commandées à la nouvelle CBP ont été publiées, le plus souvent à son nom. L'une des plus remarquées, faite entre 1989-93, est intitulée : *L'interprétation de la Bible dans l'Église*. Elle fait une bonne présentation raisonnée des nombreuses méthodes et approches pour l'interprétation de la Bible qui ont cours actuellement.

FC : Une avant-dernière question qui est en rapport avec l'importance qu'a pour vous l'attribution du prix Pedro Hispano ...

FJG : Elle m'a beaucoup surpris. Elle m'a aussi réjoui et rassuré. J'ai ressenti l'attribution du prix Pedro Hispano comme un signe que mon travail n'a pas été complètement inutile pour mes compatriotes.

FC : Et la dernière question ... Vous avez déjà parlé du fait que vous avez encore beaucoup de choses à faire. Pouvez-vous brosser le tableau de vos projets futurs ?

FJG : Après bien des détours, mon principal chantier de recherche actuel se trouve dans le droit fil de ma quête initiale sur la notion de salut dans l'AT. Il a pour objet la diversité religieuse de l'AT. Mon hypothèse de travail est que l'AT renferme deux systèmes religieux différents, deux religions de Yahvé. Chacune a ses propres représenta-

tions de Yahvé, son lieu et ses destinataires de la révélation ainsi que ses références éthiques. L'une des religions est fondée sur le mythe de la création, et on pourrait la qualifier de cosmique ; l'autre est fondée sur l'histoire des rapports entre Yahvé et Israël, et on pourrait la qualifier d'historique.

La métaphore fondamentale dont se sert la religion cosmique pour parler de Yahvé est celle du roi. Yahvé est le roi de l'univers. Le cadre de l'envoi d'Isaïe en est une excellente illustration (*Isaïe* 6,1-9 ; cf. aussi *1 Rois* 22,19-23 ; *Job* 1,6 ; 2,1). Yahvé est devenu le Roi de l'univers par son œuvre créatrice, conçue comme étant la victoire sur le chaos et, en conséquence, l'instauration de la justice (*Psaume* 89,2-19). La victoire sur le chaos était, en fait, le mythe de fondation de l'institution royale. Après Yahvé, dont il est le lieutenant, le roi est la pièce maîtresse du yahvisme cosmique. En remettant au roi son pouvoir sur le chaos (*Psaume* 89,26), Yahvé lui confie la mission de maintenir la création, au moyen de l'administration de la justice et du culte. Cette conception du roi était commune dans le monde sémitique. L'un de ses témoins les plus anciens connus, qui remonte à la première moitié du XVIII^e siècle av. J.-C., est le rituel du « sacre » de Zimri-Lim (1775-61 av. J.-C.), roi de Mari, tel que le dieu Addu d'Alep le lui rappelle dans l'un des oracles qu'il lui adresse.

En créant le cosmos et l'humanité, Yahvé y a laissé ses empreintes. Celles-ci constituent un message que Yahvé adresse à tout être humain, sans distinction de peuple ou nation. Tout être humain peut, et doit, en prendre connaissance, en observant l'humanité et le cosmos. L'observation des comportements humains et des phénomènes naturels permet, en particulier, d'induire les normes de conduite justes, c'est-à-dire en harmonie avec la création. La constatation que tel ou tel comportement a habituellement des conséquences heureuses ou malheureuses amène à formuler des normes de conduite fondées sur une sorte de loi naturelle. Ces normes sont universelles, valides pour tous, et connues par tous. C'est à leur aune que Yahvé mesure les comportements de tous les êtres humains et de tous les peuples.

Étant la source de la légitimité royale, ce yahvisme doit être aussi ancien que l'institution monarchique. Il a été la religion officielle des

royaumes d'Israël et de Juda. À Jérusalem, il est le seul attesté dans les écrits sapientiaux les plus anciens (*Proverbes*, *Job* et *Ecclésiaste*), dans les oracles d'Isaïe et de Michée et dans bon nombre de psaumes. Dans la version hiérosolymitaine de ce yahvisme, le roi Yahvé a sa cour au temple de Jérusalem, d'où Il règne sur le monde entier. Il le fait par son Oint/Messie ou son Fils, le roi davidique.

Amos et Osée témoignent de l'existence du yahvisme historique dans le royaume d'Israël, au milieu du VIII^e siècle av. J.-C. Ce yahvisme a Israël pour horizon. Selon ce yahvisme, il existe un rapport unique entre Yahvé et Israël. Ce rapport a commencé en Égypte d'où Yahvé a appelé Israël, ou d'où Il l'a fait monter (*Osée* 11,1 ; 12,14). L'initiative de ce rapport est revenue exclusivement à Yahvé ; son seul moteur est l'amour de Yahvé pour Israël (*Osée* 11,1 ; cf. *Deutéronome* 4,37 ; 7,8.13 ; 10,15 ; 23,6). Osée professe ce yahvisme, qu'il promeut de toutes ses forces. En revanche, Amos le rejette et le combat. Tout en reconnaissant que Yahvé a fait monter Israël d'Égypte, Amos n'y voit qu'une migration parmi d'autres. Yahvé a fait monter Israël d'Égypte comme Il a fait monter les Araméens de Quir et les Philistins de Caphtor (*Amos* 9,7). Croire qu'Israël a un rapport spécial avec Yahvé qui le met à l'abri du malheur est une illusion funeste, qui ne pourra que mener à la ruine (*Amos* 5,18-20). Dès ses premières attestations datables, le yahvisme fondé sur l'histoire d'Israël avec son Dieu, a été en concurrence avec le yahvisme fondé sur la création, qui était la religion du royaume d'Israël.

Osée puise dans le monde de la famille les deux principales métaphores dont il se sert pour parler de Yahvé, d'Israël et de leurs relations. Il appelle explicitement Israël « fils de Yahvé » (*Osée* 11,1), mais il le présente surtout sous les traits de son épouse. Yahvé est donc le père et l'époux d'Israël. Yahvé et Israël se définissent, ainsi, par leurs rapports mutuels. En raison de l'asymétrie dans les relations qu'elles expriment, les métaphores père/fils et époux/épouse soulignent, l'une et l'autre, l'autorité et l'amour de Yahvé et, en contrepartie, l'obéissance et l'amour exclusifs que Israël doit à Yahvé. En appelant Israël « fils de Yahvé », le livre d'Osée le met à la place qui revient au roi

dans le yahvisme fondé sur la création. Le yahvisme professé par Osée excluait l'idée de la royauté qui fait partie de l'essence même du yahvisme fondé sur la création ; il n'avait pas de place ni pour une présentation de Yahvé comme roi ni pour l'institution royale ou pour le culte officiel d'Israël. C'est sans doute après la disparition du royaume d'Israël, en 722 av. J.-C., que le yahvisme historique arriva en Juda, où il poursuivit son développement et acquit sa forme achevée. Ses représentants judéens les plus anciens que l'on puisse dater sont Jérémie, le *Deutéronome* et Ezéchiel, à la fin du VII^e et au début du VI^e siècles av. J.-C. Comme cela avait été le cas en Israël, il a été d'abord en concurrence avec le yahvisme cosmique. Il doit sa formulation classique aux auteurs deutéronomiques. En coupant la royauté de sa matrice mythique, les deutéronomiques (*Deutéronome* 17,14-20 ; *1 Samuel* 8-12) finirent par l'intégrer dans le yahvisme historique. Ils en sont même venus à présenter Yahvé sous l'image du roi et ses rapports avec Israël en termes d'alliance, sur le modèle des anciens traités entre deux rois de statut inégal : Yahvé, le grand roi ou le « suzerain », accorde son alliance à Israël, son « vassal ». Les deutéronomistes ont innové aussi sur d'autres aspects. Ainsi, au lieu de l'appel d'Israël d'Égypte (*Osée* 11,1), ils parlent de son élection ; au lieu de la montée d'Égypte, expression qui n'a aucune connotation salvifique, ils parlent de la sortie (Exode) d'Égypte – les auteurs sacerdotaux en font autant –, introduisant les idées de servitude et de libération, qui deviendront le cœur même de la légende des origines égyptiennes d'Israël, et de sa constitution comme peuple de Yahvé. Dans le yahvisme historique, Yahvé se révèle au seul Israël, par l'entremise de Moïse. Il lui dicte des lois positives, qui ne concernent qu'Israël.

Le yahvisme historique a été pendant des siècles en concurrence avec le yahvisme cosmique, qui était celui de la monarchie. Faisant preuve d'un grand dynamisme, il a fini par se l'approprier, sans doute au cours d'un long processus. Il a absorbé plusieurs éléments du yahvisme fondé sur la création, en les démythisant et en les « historicisant ». Les cas les plus remarquables sont sans doute celui de la royauté, dont j'ai déjà parlé, et celui des fêtes annuelles. Liées au cycle de la nature et des récoltes, ces fêtes étaient l'expression culturelle du

yahvisme fondé sur la création. Le yahvisme historique s'en est approprié, en les rattachant aux événements fondateurs des rapports entre Israël et Yahvé. En réalité, il n'y a ancré parfaitement que les Azymes et la Pâque (*Exode* 12,1-28). Le sabbat, fête hebdomadaire, n'a pas échappé à l'« historicisation ». Seules les deux versions du Décalogue le motivent théologiquement, mais elles n'en donnent pas les mêmes raisons. En *Exode* 20,11, écrit par des auteurs sacerdotaux, le repos sabbatique se fonde sur l'œuvre créatrice de Yahvé (cf. *Genèse* 2,2-3). En revanche, *Deutéronome* 5,15 le fonde sur la libération de l'esclavage égyptien.

Inversement, le yahvisme fondé sur la création a absorbé le yahvisme fondé sur l'histoire d'Israël avec son Dieu. L'organisation du Pentateuque en est le résultat. Le Pentateuque s'ouvre, en effet, par le récit sacerdotal de la création du cosmos et de l'humanité (*Genèse* 1,1-2,4a), suivi d'un second récit de la création de l'humanité, centré sur la condition humaine (*Genèse* 2,4b-3,24). En *Genèse* 9,1-17, il est question d'une alliance que Yahvé établit avec toute l'humanité, dont le signe est l'arc-en-ciel, un phénomène cosmique. Ce n'est qu'en *Genèse* 12, avec Abraham, que l'horizon commence à se rétrécir, finissant par se limiter à Jacob/Israël. En organisant ainsi le Pentateuque, on insère le yahvisme fondé sur l'histoire d'Israël avec son Dieu dans le cadre plus vaste du yahvisme fondé sur la création. Cette organisation fut l'œuvre des prêtres. Le temple, leur lieu social, était le lieu de la création et du yahvisme qu'elle fonde. Le clergé de Jérusalem en est donc venu à accepter le yahvisme fondé sur l'histoire d'Israël avec son Dieu, sans pour autant renoncer au yahvisme fondé sur la création. La sagesse en a fait autant. Les sages finirent par se tourner aussi vers l'histoire de Yahvé avec Israël, et ils se sont mis à en chercher le sens. Ils n'ont pas renoncé pour autant à leur perspective propre : dans l'histoire d'Israël, forcément particulière, ils cherchent des principes de portée universelle. *Ben Sira* et surtout la *Sagesse de Salomon*, deux livres que le canon juif n'a pas retenus, en sont les témoins.

FC : Ce sont des lectures qui dérivent d'expériences différentes. Alors que le premier système que vous avez exposé

était enraciné dans un monde sémite ample, essentiellement urbain et cosmopolite, commun en Mésopotamie, le second paraît être réellement exclusif au monde biblique et le fruit d'une expérience qui est éventuellement d'origine nomade ...

FJG : Ce que vous dites me paraît juste. Ce que je suggère d'appeler le yahvisme cosmique sert de légitimation à l'institution monarchique, laquelle suppose une société essentiellement urbaine. Elle était la religion de la monarchie, et donc de l'État, aussi bien en Israël qu'en Juda. Cette religion était une sorte de *koiné* sémitique. Le mythe de la victoire du dieu Addu d'Alep sur Temtum (la Mer, l'Abîme) que j'ai mentionné, le mythe de la victoire du dieu Marduk sur Tiamat dans *Enuma-Elish* (« le mythe babylonien de la création »), le mythe ougaritique de la victoire du dieu Baal sur Yam (la Mer) et les textes de l'AT qui affirment la victoire de Yahvé sur Tehom (l'Abîme, le Chaos), Yam (la Mer), Rahab, Léviathan, le Dragon ou les grandes eaux expriment autant de variantes de cette religion cosmique, qui était commune, du moins, au monde sémitique. Tout indique que l'autre religion – celle qui porte son regard uniquement sur Israël, affirme les origines égyptiennes d'Israël et parle de sa vie au désert – a commencé comme étant la religion d'un groupe marginal, qui était en concurrence avec l'institution politico-religieuse traditionnelle, assise et axée sur la royauté, divine et humaine. Je ne vois pas de raisons de nier un fondement historique à la légende des origines égyptiennes et nomades que ce groupe revendique.

FC : La contestation de la monarchie est bien claire dans le livre de *Samuel* ...

FJG : Oui, effectivement 1 *Samuel* 8 et 12 contestent la royauté humaine. Les auteurs de ces textes ne sont cependant pas les premiers à s'opposer à la royauté. Avant eux, Osée témoigne d'un rejet bien plus radical de la royauté. En effet, il exclut non seulement l'institution monarchique humaine, mais aussi sa source, c'est-à-dire la présentation de Yahvé sous l'image royale. Il le fait pour des raisons religieuses.

La royauté divine et la royauté humaine, qui sont indissolublement liées, constituaient le noyau du système religieux d'Israël fondé sur le mythe de la création, un système que Osée rejette en bloc. 1 *Samuel* 8 et 12 s'opposent uniquement à la monarchie humaine, et cela pour deux raisons différentes. Sans doute le fruit de l'expérience, l'une des raisons est pratique : la royauté est une nuisance publique ; on ne peut en attendre que l'oppression du peuple. Cela fait penser à l'apologue de Yotam, selon lequel, parmi les arbres, seul le buisson d'épines a accepté l'invitation à devenir leur roi (*Juges* 9,7-15). L'autre raison est théologique : se donner un roi humain équivaut à rejeter la royauté de Yahvé sur Israël. L'alternative entre le roi humain et le roi divin est surprenante, si l'on tient compte de ce que disent les nombreux textes bibliques qui présentent le roi davidique comme le fils de Yahvé, son élu, son Oint/Messie, son Lieutenant, chargé de gouverner la création. D'après ces textes, loin de faire concurrence à la royauté de Yahvé, la royauté humaine la suppose, en dépend et la manifeste. En appliquant à Yahvé la métaphore royale, 1 *Samuel* 8 et 12 sont aux antipodes d'Osée. En fait, ces textes témoignent ainsi d'une forme du yahvisme historique, qui a déjà assimilé l'idée de la royauté de Yahvé, mais il l'a vidée de son contenu mythique originel.

FC : Votre grand projet, est donc de voir comment les deux religions se sont assimilées réciproquement ...

FJG : Je me propose de présenter les deux religions en tenant compte de l'histoire de chacune d'elles d'une part, et de retracer le processus de leur assimilation réciproque jusqu'à la forme finale de l'AT d'autre part. C'est donc un projet avant tout historien. L'histoire des religions de l'AT et de leur assimilation présuppose, bien entendu, l'histoire de l'écriture de l'AT.

FC : Personne n'a jamais eu l'idée de faire ce travail ... ?

FJG : Il y a eu d'innombrables essais de retracer tant l'histoire de l'écriture de l'AT que l'histoire de la religion dont il témoigne mais,

à ma connaissance, aucun ne se situe du point de vue que j'adopte. Pour ce qui est de l'hypothèse de l'existence des deux yahvismes et de l'histoire de leur assimilation réciproque, je pars d'une multitude d'observations que les exégètes ont faites, dans certains cas, depuis plus d'un siècle. C'est, par exemple, le cas de l'historicisation des fêtes d'origine naturaliste. C'est aussi le cas des résultats des études sur les livres sapientiaux de l'AT entreprises depuis une cinquantaine d'années ; elles montrent que les plus anciens de ces livres témoignent d'une religion fondée sur la création, très différente de la religion qui s'exprime dans les traditions historiques. Par ailleurs, depuis une vingtaine d'années, plusieurs exégètes ont fait remarquer qu'il y a dans l'AT deux « mythes » des origines d'Israël différents. En général, on a essayé d'expliquer chacun de ces phénomènes au cas par cas, sans se demander s'il y a ou non un rapport entre eux. Le côté novateur de mon projet est donc sans doute avant tout l'appel à une hypothèse susceptible de rendre compte de l'ensemble de ces phénomènes ou, du moins, de la très grande majorité d'entre eux.

FC : Comment expliquer l'existence des deux systèmes religieux ? Serait-elle due à l'expérience hétérogène de la formation d'Israël ? L'AT s'efforce de montrer l'unité et la continuité d'Israël, mais, en fait, celui-ci résulte de la rencontre d'expériences différentes.

FJG : Tout indique, en effet, que les deux systèmes religieux sont les expressions de deux groupes humains qui ont eu chacun son expérience propre.

FC : C'est votre grand projet sur lequel vous avez déjà commencé à réfléchir ...

FJG : Il s'est précisé depuis un peu plus d'une dizaine d'années, grâce aux cours et aux conférences sur ces questions que j'ai faits dans plusieurs institutions : Université Pontificale de Salamanque (septembre, 2002), Université Catholique Pontificale du Rio Grande do Sul (Porto Alegre, juin-juillet, 2004), l'Université Catholique

Portugaise (Lisbonne, octobre-novembre, 2004), Escola Dominicana de Teologia (São Paulo, février 2006), École Pratique des Hautes Études (Paris, mars 2007), Instituto São Tomás de Aquino (Lisbonne, février-mars 2008), European Association of Biblical Studies (Annual Meeting, Lisbonne, 6 août 2008), École biblique (Jérusalem, 2012-13).

FC : C'est le développement naturel de vos études antérieures ...

FJG : Il est dans le droit fil de mon propos initial d'étudier la notion du salut, propos qui est resté en veilleuse pendant des décennies. Son objet est cependant devenu plus complexe et son horizon s'est élargi. Je voudrais écrire aussi une synthèse sur le prophétisme biblique, cherchant avant tout à distinguer ce qui correspond à des réalités historiques de ce qui relève de la construction théologique. Ce serait l'aboutissement des études sur le prophétisme et les livres prophétiques auxquelles j'ai consacré des décennies.

FC : Les images des prophètes qui se dégagent de l'AT sont en grande partie l'œuvre des éditeurs des livres prophétiques ...

FJG : Mes études sur ces questions m'ont convaincu que c'est bien le cas. À cet égard, le livre de Jérémie occupe une place spéciale ; à mon avis, il est le principal atelier où l'on a peint ou sculpté la plupart des images prophétiques que la Bible renferme.

FC : Les livres prophétiques sont le résultat d'un processus plus ou moins long d'actualisation et de réécriture des discours de leurs titulaires. C'est au produit final que nous avons un accès direct. De ce point de vue, le livre de Jérémie, que vous venez de mentionner, est un excellent exemple : il esquisse une histoire de sa propre écriture.

FJG : À mon avis, cette particularité du livre de Jérémie a partie liée avec la création du personnage prophétique de son titulaire. Tout

indique que Jérémie n'était prophète ni à ses propres yeux ni aux yeux de ses contemporains. En effet, ses adversaires, notamment les prophètes et les prêtres, qui sont régulièrement associés, l'accusent de prophétiser, ce qui suppose qu'ils ne lui reconnaissent pas le droit de le faire, ou peut-être plutôt, qu'ils ne lui reconnaissent pas l'autorité pour annoncer ce qu'il annonçait. Corrélativement, les prophètes de son temps sont la principale cible des diatribes de Jérémie. Et pourtant la tradition en a fait un prophète, voire l'un des plus grands prophètes. La majorité des porte-parole de Yahvé qui ont donné leur nom aux livres prophétiques ont connu un sort identique.

FC : Professeur, merci beaucoup. Ce fut une expérience fantastique et une chance ...



Short Notes

RES
ANTI Q

The Egyptian collection of Museu de História Natural da Universidade do Porto

Luís Manuel de Araújo
Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

The Egyptian collection of the Museu de História Natural da Universidade do Porto has about one hundred objects offered by the Museum of Berlin in 1926 in exchange for antiquities from ancient Mesopotamia, taken from a German ship anchored in the Tagus river during the First World War.

Taking advantage of Portugal's neutrality, the steamship *Cheruskia* (Hamburg-Amerika Linie) took refuge in the Tagus bringing on board a varied load, among which were more than 400 cases with Assyrian antiquities found in excavations in Mesopotamia by the German archaeologists of the Deutsche Orientgesellschaft in ancient historical places of Assyria. In February 1926 the Portuguese government captured the vessels from German and Austria anchored in the Tagus (about 70) and, according to one letter of 1916 from the British ambassador in Portugal, Sir Lancelot Carnegie, the *Cheruskia* was carrying «448 cases of antiques from Basra», the port in the Persian Gulf.

During the war, Imperial Germany tried to assure the good conservation of the objects confiscated by the Portuguese government, using for this purpose the Spanish embassy in Lisbon, which in turn established contacts with the Portuguese authorities. Knowing of this,

the British ambassador sent a letter to the Portuguese Minister of Foreign Affairs, Augusto Soares:

«When the war broke out the German steamship *Cheruskia* on her way from Basra to Hamburg took shelter at Lisbon, and had among other cargo 448 cases of antiques from Basra on board. It appears that the German authorities are very anxious that these cases should not fall into strange hands and are willing to pay £10.000 in order to have them stored in a safe place until the war is over. This large sum of money which the Germans are prepared to pay for the safety of these cases naturally arouses suspicions as to their contents and I have been directed to suggest to the Portuguese Government that it might be well to have them examined with the view of ascertaining what they actually contain.»

In 1917 and 1919 some cases were opened by the customs authorities of Lisbon in order to inspect its contents, after which the minister of Education at that time, António Nobre, ordered that the cases were sent to the Universidade do Porto, with the intention to organize an archaeological museum in which to display the Assyrian antiquities.

Between the end of the war and 1925 a lively debate rose between those who wished the Assyrian objects to remain in Portugal and those who defended its return to Germany, until they finally reached an agreement through the intercession of the Assyriologist Walter Andrae: the antiquities were to be returned to Germany and, in exchange, the Museum of Berlin would offer Egyptian antiquities to Portugal, among others from different cultures.

In 1926 about 130 objects evoking the Egyptian civilization arrived in Portugal, from a sarcophagus with its respective mummy to small amulets, which were given to the Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Later, this Faculty was closed and the objects were transferred to the Faculdade de Ciências, where they were exposed for some years in inappropriate circumstances.

The exhibition of the objects

The idea to organize a permanent exhibit with the Egyptian objects from the Museu de História Natural, with its respective catalogue, was conceived in the scope of the commemoration of the one hundred years of the Universidade do Porto which took place in 2011, with the devoted efforts of the President of the Centennial Commission, Professor Luís Valente de Oliveira, and the personal interest of the academic authorities, starting with its dean Professor José Carlos Marques dos Santos and the dynamic action of Professor Manuel António Janeira, vice-dean of the University.

The exhibit, organized in ten thematic areas ranging from Pre-History to the Greco-Roman age, evokes the artistic and utilitarian production in ancient Egypt where, for over 3000 years, bloomed one of the most notable civilizations in mankind's history, based on the belief of an eternal life.

This collection was exhibited according a criterion of thematic-chronological order, inspired by the Egyptian collection of the Museu Nacional de Arqueologia in Lisbon, which is the largest of its kind in Portugal. The option took into account the fact that practically all the great epochs in the history of ancient Egypt were represented in the academic collection from Oporto, starting with the long prehistoric phase, here well illustrated by terracotta pots, necklaces and palettes for cosmetic use. Some containers date from Early Dynastic Period (1st and 2nd dynasties) or the Old Kingdom (3rd to 6th dynasty), and a lithic fragment can be assigned to the 5th dynasty (reign of Sahure). From the remarkable period that was the New Kingdom (18th-20th dynasties) there are many testimonies in the collection, from objects of adornment and cosmetic related, to several scarabs and funerary statuettes. Between the New Kingdom and the Late Period lies the unstable phase that was the Third Intermediate Period (21st-25th dynasties), during which some of the funerary statuettes (known by the designation of *ushebtis* present in the collection were made. The Late Period (26th-30th dynasties), well represented in the collection

by amulets, canopic jars, funerary statuettes (*ushebtis*), figurative bronzes (some of which may already be of the subsequent ptolemaic period) and a figurine of Ptah-Sokar-Osiris, which is a syncretic epre-sentation of three gods much revered at the time.

As for the Greco-roman Period (3rd century BC to the end of the 5th century AD) there are terracotta statuettes, one anthropoid coffin, two human mummies, one funerary mask of golden cartonage and another of painted stucco, lucernes and a lantern.

The Egyptian collection of the Museu de História Natural da Universidade do Porto, with its one hundred objects, testifies to the varied artistic and utilitarian production of one of the most notable civilizations that mankind ever knew, making of Oporto's collection one important teaching exhibition available to the public. The collec-tion is totally composed by Egyptian antiquities which once belonged to the Museum of Berlin and were offered to Portugal in 1926, after a long process of contacts. The list elaborated by the German museum, with the title «Nach Portugal im Austausch für die Assurfunde gegeben», registers a total of 134 objects, but today there are only 104, so 30 are missing, with no one knowing the reasons for its disappear-ance. This sad fact may have occurred when the objects were in the Faculdade de Letras do Porto, or later in the Faculdade de Ciências.

The importance of the collection

In Portugal there are more than a thousand Egyptian objects distributed by several public and private collections, as well as several objects belonging to private collectors. Most of these collections is already published in books and journal articles, deserving righteous highlight for their undoubted quality, the fine Egyptian collection of the Museu Calouste Gulbenkian (whose catalogue was published in 2006, presenting the forty exhibits and the objects in the reserves), which was accompanied by an English edition (*Egyptian Art*), and the one from the Museu Nacional de Arqueologia, which is the biggest in Portugal, with more than 500 objects, from which 300 are in

exhibit (but whose catalogue is sold out). The collection of the Museu da Farmácia, that soon will have a section in Oporto, is still in a stage of preparation, foreseeing the acquisition of a few more objects to add to the hundred pieces that are exposed. In Lisbon there is yet another fine Egyptian collection in the Museu da Sociedade de Geografia de Lisboa, but it is still being studied and is inaccessible to the public.

For a country like Portugal, that has never had tradition in the Egyptological studies and never had major areas of excavation in Egypt (unlike many European countries who have been there since the nineteenth century), the relative historical and scientific value of the Egyptian collection of the Museu de História Natural da Universidade do Porto can satisfy our pedagogic and didactic needs. Moreover, although the collection has been exposed until a few years in inappropriate conditions and without any support catalogue, the objects were seen by many visitors, most notably students from various levels of education who certainly have seen clarified and consolidated part of their knowledge about the ancient Egyptian civilization.

The historical and scientific value of this collection also justified that it was exposed to the public for a few months in an exhibition organized by the Casa-Museu Teixeira-Lopes, in Vila Nova de Gaia, but since no Egyptologist was linked to this project the ephemeral experience resulted in a small, regrettable and disappointing catalogue, with many errors.

As for the value of the collection in the international context, it is evident that it can not be compared with the great collections of famous museums with Egyptian objects in Europe and the U.S.A., but some of the figurative bronzes from the small collection in Oporto, as well as some funerary statues and scarabs from this college collection are amongst the finest in the Egyptian collections in Portugal.

The exhibition of Egyptian antiquities that in September 2011 was inaugurated in the beautiful building of the Rectory, within the commemorations of the centenary of the Universidade do Porto, has already been visited by a significant number of people, and among them abound classes of various levels of education. To continue this

success it has been developed effective action on divulgation of the room where the objects are exposed, either in the media or in the schools, along with a greater diffusion of other facilities and resources of the Museu de História Natural.

At the same time it would be advisable to promote the catalogue that was published to accompany the exhibition, describing all of its objects, making it within reach for the visitors. It is well worth the effort to spread this interesting collection, which contributes, with their counterparts in public and private collections, so that in Portugal there are more than a thousand objects evocative of ancient Egypt, almost all already studied and published, in a project that the Instituto Oriental da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa has undertaken since 1990.

The exhibits

Having as methodological model the permanent exhibition of Egyptian antiquities at Lisbon's Museu Nacional de Arqueologia, the University collection from Oporto was organized in ten groups, with the particularity that the funerary statuettes' section was separated, since it was considered to be the iconographic symbol of the entire collection. In the presentation of the objects is indicated their respective number as in the catalogue, titled *A Coleção Egípcia do Museu de História Natural da Universidade do Porto* (Oporto, 2011).

I. Ceramic vessels

The ceramic vessels in the collection are all from Egypt's pre-historic times (4th millennium BC), and they witness an intense production of vases, bowls and jars for ordinary use and also to be placed in tombs, for use in the afterlife.

The Pre-Dynastic Period is mainly represented in Egyptian collections around the world by ceramic vessels, palettes and several adornments. In the particular case of the collection from the Museu

de História Natural da Universidade do Porto, this early period is documented by 16 objects including ceramic vessels (cat. 1-7), some of them with handles imitating ropes (cat. 10-12), bowls (cat. 8-9), jars (cat. 13-14), a small vase with a thinned base (cat. 15) and a blacktop vessel (cat. 16).

II. Stone vessels

The stone vessels made in ancient Egypt are countless. They come in all shapes, sizes and materials, and sometimes they are inspired by their ceramic models. Examples of small vessels made of marble and alabaster can also be found in the exhibition.

From the long and remarkable historical period that was the Old Kingdom, there are three stone containers in the Egyptian collection from Oporto: a small marble vase (cat. 17), a jar of travertine (cat. 18) and a beautiful travertine vase (cat. 19), remembering the visitor that the peak of stone containers' manufacture was the 3rd dynasty, the beginning of the age of the great pyramids (Old Kingdom). The pedagogical sense of the exhibition circuit has led to clarify that the type of material used to manufacture the two containers of the exhibition, travertine and not alabaster (calcite) as was appointed in previous studies.

III. Peripheral models

The connection between Egypt and the neighbouring regions of Nubia and Syria-Palestine promoted the contact with different models, like the Nubian blacktop vessels (from Kerma culture) and the Syrian vessels represented on a lithic fragment from the time of Sahure (5th dynasty).

The reign of Thutmose III (New Kingdom) marks the rise of Egypt and the beginning of its claim as a great power of its time, confirmed by the domain of a large part of Syria-Palestine and Nubia. This king will also be the exponent of the fight against the periphery of the country

of the Two Lands in the north and in the south. This Egyptian craving for domination of the border regions can be illustrated by two blacktop vessels of Nubian origin (Kerma C) from the collection (cat. 20-21).

From the Old Kingdom, found in the funerary temple of King Sahure, in Abusir, came a prominent fragment of the collection, reproducing Syrian vessels, attesting to the commercial relations which then existed between Egypt and the regions beyond the Sinai (cat. 22).

IV. Everyday objects

Many of the objects in this group were found in tombs, as it was thought they would be very useful in the afterlife. Some examples include palettes, necklaces, a bracelet, a comb and a mirror, illustrating a festive ambience, completed with a New Year flask.

There are 12 objects, amongst which are the typical slate palettes in geometrical or animalistic form (cat. 23-25) and pebbles for the grinding of various products used in face painting such as galena and malachite (cat. 26-27), two necklaces of agate, carnelian, faience and other materials (cat. 28-29), a bracelet (cat. 30), an instrument for working linen (cat. 31), a wooden comb (cat. 32), a New Year flask in faience (cat. 33) of the Late Period (26th dynasty), and a bronze mirror (cat. 34) from the New Kingdom.

V. Funerary statuettes

The funerary statuettes were placed in tombs so that they could work in the afterlife, instead of the deceased. Until the 10th century BC (21st dynasty) they were known as *shabtis*, and later as *ushebtis*. They were made from several materials, like wood, stone and faience.

There are 20 objects, starting with four wooden funerary statuettes, one of them made to the official Buken (cat. 35-38). Dating from the 21st Dynasty are a few specimens (cat. 39-43), made for Nesi, Iymut, Nesiakheth and Nesipapernub, which are among more than one hundred of this period existing in Portugal, and yet another which can

be dated to a phase between the 23rd and the 25th dynasties, with the name of Pacherienisit (cat. 44).

The collection from Oporto displays significant examples of funerary statuettes from the Late Period, known as *uchebtis* (to differentiate them from previous funerary statuettes called *shabtis*), some of which show the characteristic «saite smile» which appeared at the time: it is the case of the faience funerary statuette of Pacherientaihet (cat. 45); of two statuettes made for Horudja (cat. 46-47); one for Djedhor (cat. 48); one for Horiretaa (cat. 49); of two statuettes without inscriptions (cat. 50-51); of one one with an unreadable name (cat. 52); of one for Psametek (cat. 53) and finally, one for Djedptahiuefankh (cat. 54).

In Portugal there are funerary statuettes in almost every public and private collections, being the largest number in the Museu Nacional de Arqueologia and in the Sociedade de Geografia de Lisboa, being noteworthy the best example in bronze from the Museu Calouste Gulbenkian (Hesmerref), the best example in stone from the Museu da Farmácia (Hui) and the best wooden one from the Solar Condes de Resende, in Canelas (Minemai).

VI. Amulets

Small and much appreciated objects of great magical nature that represented the gods, sacred animals and hieroglyphic signs. They had small holes so they could be worn by both the living and the dead, therefore, showing up in great numbers in tombs.

There is no collection of Egyptian antiquities in Portugal, public or private, however modest it may be, which does not exhibit these characteristic images, and the Museu Nacional de Arqueologia, with its eighty examples, can give a reasonable idea of the variety of objects used for over 3000 years, as can be seen in the Egyptian collections of the Museu da Farmácia, the Museu Nacional de Soares dos Reis (Oporto), at the Solar Condes de Resende, in Canelas, among others.

There are 13 objects in this unit: a headrest made of stone (cat. 55), a stone *udjat* eye (cat. 56), a heart of stone (cat. 57), a lapis-lazuli *djed*

pillar (cat. 58), a faience *uadj* symbol (cat. 59), a faience *menat* counterweight (cat. 60), a faience white crown, the usual symbol of royalty (cat. 61), and figurines of deities as Ptah (cat. 62), Sekhmet (cat. 63), Isis breastfeeding her son Harpocrates (cat. 64), Taweret (cat. 65), Bes in double figuration (cat. 66), as well as a ring with the image of Horus Child, Harpocrates (cat. 67).

VII. Scarabs

The scarabs, which evoke the resurrection, are among the most typical objects of ancient Egypt, and some are inscribed with magical symbols, names of kings and gods, or with the 30th chapter from the «Book of the Dead», which deals with the final judgement of the deceased.

The collection has 11 scarabs, one scaraboid with a flowery symmetrical decoration which can date from the reign of queen Hatshepsut (cat. 68), and three evoke the famous king Thutmose III with his fourth name of Menkheperre (cat. 69-71), two specimens with animalistic forms (cat. 72-73), a faience scarab with an inscription that shows the name of Nebmaetre, which was the forename of Amenhotep III (cat. 74), and three specimens in different types of stones like quartz (cat. 75), and diabase (cat. 76), a faience scarab without inscriptions of the Late Period with holes for adjusting the wings (cat. 77), and one heart scarab (*ib*) with an inscription at the base, showing the chapter 30 of the «Book of the Dead» (cat. 78).

Other scarabs of Egyptian origin are present in Portuguese public and private collections, like the one at the Museu Nacional de Arqueologia (with different specimens); at the Museu Calouste Gulbenkian (winged faience scarab); at the Museu da Farmácia, or at the Museu Condes de Castro Guimarães (Cascais), several specimens with inscriptions; in the collection of the king D. Luís exposed in the Castelo de Vila Viçosa (Fundação da Casa de Bragança), with a winged specimen, in painted wood; at the Casa Municipal de Cultura da Câmara Municipal de Gaia (Solar Condes de Resende), five specimens, some of them

with inscriptions; and we should mention the heart scarabs belonging to the Museu Nacional de Soares dos Reis and the Sam Levy collection, with versions of the Chapter 30 of the «Book of the Dead».

VIII. Mummification

The belief in eternal life led to the preparation of the bodies, which were mummified, embalmed, and placed inside sarcophagi, along with funerary masks and viscera jars, as well as other materials, like small statues of Ptah-Sokar-Osiris.

This fundamental group includes 8 objects from the Late Period and Greco-roman Period, like a statuette of Ptah-Sokar-Osiris in painted wood (cat. 79), more complete than a similar specimen from the Museu Nacional de Arqueologia, an anthropoid coffin of polychrome stuccoed wood made for Pakharu (cat. 80) with its human mummy (cat. 81), and yet another female mummy without coffin which is not exposed to the public (cat. 82), two alabaster vessels of viscera (cat. 83-84) and one of ceramic (cat. 85), and a golden carton-nage funerary mask (cat. 86).

In Portugal there are coffins of the 21st dynasty in the museum of the Sociedade de Geografia de Lisboa (offered by the Egyptian government in 1893, from Deir el-Bahari), two at the Museu Nacional de Arqueologia (one of the Third Intermediate Period and the other of the ptolemaic dynasty) and another at the Museu Arqueológico do Carmo (Associação dos Arqueólogos Portugueses).

One can see canopic jars in the Museu Nacional de Arqueologia, Museu da Farmácia and Museu da Vila Viçosa (collection of king D. Luís), and funerary masks at the Museu Nacional de Arqueologia, with the best exemplar at the Museu Calouste Gulbenkian (in golden silver).

IX. Figurative bronzes

In Egypt there was an intense production of bronze objects in the Late Period, from the 7th century BC onwards. They depicted gods like

Osiris, Neith, Isis breastfeeding Horus Child and the enthroned Horus Child, as well as sacred animals like the Apis bull.

The thousands of bronze statuettes that exist today in Egyptian collections date from the Late Period, mainly representing the gods that at the time were subject to greater veneration: the famous triad of Osiris, Isis and Horus, Thoth and Ptah, Bes, Anubis, and goddesses Bast and Neith, the sacred bull Apis, among others. The collection of the Museu de História Natural da Universidade do Porto has five of these bronze statuettes representing Apis (cat. 87), Horus Child (cat. 88), Isis breastfeeding Horus (cat. 89), Osiris (cat. 90) and Neith (cat. 91).

Also, the Museu Nacional de Arqueologia, the Museu Calouste Gulbenkian and the Museu da Farmácia have several bronze figurines depicting some of the major Egyptian deities worshiped in the Late Period and Greco-roman Period.

X. Greco-Roman terracotta

In a late stage of the Egyptian civilization, when the Greeks and the Romans ruled the country of the Nile, many terracotta figures of Osiris, Isis, Horus Child and Bes were produced, in addition to lucernes and portraits expressing the classic Roman realism.

In exhibition are 12 objects that testify to a great production of terracotta figurines and objects, besides three terracotta lucernes (cat. 92-94), a woman's head in terracotta (cat. 95), and terracotta statuettes representing several deities: Horus Child (cat. 96), Isis-Demeter (cat. 97), Osiris in canopic form (cat. 98) and the popular god Bes (cat. 99). Add to that a figurine of a dog in terracotta (cat. 100), a lantern (cat. 101), a beautiful female portrait in painted terracotta (cat. 102) and finally a Coptic strainer (cat. 103).

There are good examples of terracotta figurines at the Museu Nacional de Arqueologia and in several private Portuguese collections.

Bibliography

- ALDRED, Cyril. 1980. *Egyptian Art in the Days of the Pharaohs*. Londres: Thames and Hudson.
- ARAÚJO, Luís Manuel de. 1993. *Antiguidades Egípcias*. Lisboa: Instituto Português de Museus.
- 2006. *Arte Egípcia. Coleção Calouste Gulbenkian*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian (with an English version: *Egyptian Art*).
- 2011. *A Coleção Egípcia do Museu de História Natural da Universidade do Porto*. Porto: Universidade do Porto.
- BARGUET, Paul. 1968. *Le Livre des Morts des Anciens Égyptiens*. LAPO, Paris: Les Éditions du Cerf.
- BASSO, Paula; ARAÚJO, Luís Manuel de. 2008. *A Farmácia no Mundo Pré-Clássico e nas Culturas Tradicionais*. Museu da Farmácia, Lisboa: Associação Nacional de Farmácias.
- BEN-TOR, Daphna. 1979. *The Scarab. A Reflection of Ancient Egypt*. Jerusalém: The Israel Museum.
- CORREIA, Vergílio. 1924-1927. «A carga do Cheruskia» *Terra Portuguesa*, t. V. Lisboa: 19 e 127-128.
- CUNHA, Maria José e SOUSA, Rogério. 2006. «A coleção de antiguidades egípcias do Museu de História Natural da Universidade do Porto», *Revista da Faculdade de Letras – História*, Universidade do Porto, III série, 7, Porto: 235-241.
- CUNHA, Maria José. 2008. «Museu de História Natural da Faculdade de Ciências da Universidade do Porto» in *Os Mistérios do Além no Antigo Egito. Coleção Egípcia do Museu de História Natural da Faculdade de Ciências da Universidade do Porto*. Vila Nova de Gaia: Casa-Museu Teixeira Lopes: 18-19.

- LUÍS, Paulo. 1920. «A carga do Cheruskia». *O Popular*, 50, de 20-3-1920: 1.
- 1920. «A carga assíria do Cheruskia no Museu de Antiguidades». *O Popular*, 56, de 27-3-1920: 1.
- MÜLLER-WINCKLER, Claudia. 1987. *Die Ägyptischen Objekt-Amulette*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- NEWBERRY, Percy. 1974. *Ancient Egyptian Scarabs. An Introduction to Egyptian Seals and Signet Rings*. Chicago: Ares Publishers.
- Portugal, Ministério dos Negócios Estrangeiros. 1916 to 1936. *Navios (Proc. 221/16: Maço n.º 777)*, Direcção-Geral dos Serviços Centrais do Ministério dos Negócios Estrangeiros (SE); navio alemão «Cheruskia», hoje «Leixões».
- VIANA, Teresa Pereira. 1994. «O Museu da Cidade do Porto: Um Projecto». *Boletim*, 21-22, Universidade do Porto, Porto, Março de 1994: 54-56.

Figures



Fig. 1. The building of Reitoria da Universidade do Porto and Museu de História Natural.



Fig. 2. Three funerary statuettes in faience (Late Period).



Fig. 3. Sarcophagus of Pakharu, in painted wood (ptolemaic period).



Fig. 4. Necklace in agate, carnelian, faience and stone (Nagada, pre-dynastic period).

Restudying the Beveled Rim Bowls: new preliminary data from two Uruk sites in the Syrian Middle Euphrates¹

Jorge Sanjurjo Sánchez
Instituto Universitario de Xeoloxía, Universidade da Coruña

Juan Luis Montero Fenollós
Facultade de Humanidades e Documentación, Universidade da Coruña

1. Introduction

The artefacts found on archaeological sites can be of a different nature depending on the material used for their manufacture. In general, these materials can be divided between natural materials (for example stone tools or rocks used in the construction of buildings) or artificial materials (such as ceramics or metals). The composition of archaeological artificial materials depends on the origin of the raw material used (which will sometimes depend on the different geological characteristics of the area from where they are extracted) and the processes of transformation to which they have been subject (application of processes of compression, heating, mixing etc). As a function of this, some artificial materials can be studied as if they were natural objects if one considers that the manufacturing processes are similar in settlements belonging to similar periods. Thus the raw mate-

¹ This work is part of the projects “Expedición Arqueológica de la Universidad de A Coruña en el Medio Éufrates Sirio” (Grant 10 PXIB 167197PR) funded by the Dirección Xeral de Investigación, Xunta de Galicia (Spain) and “Investigaciones arqueológicas en el Medio Éufrates” (Grant HAR2010-15866/HIST) funded by the Ministry of Economy and Competitiveness (Spain).

rial of the same origin and composition will give artificial material of a similar composition during a set period or in an archaeological site. The most typical example is ceramic material which can be studied via geochemical techniques usually employed to study the origin of natural stone materials. In fact, ceramic materials can actually be considered like artificial rocks; they could be considered as sediments metamorphosed at high temperatures and low pressure due to the process of firing clay needed for their manufacture².

There are different geochemical techniques which can be used for the characterisation study of the origin and correlation of natural stone material. These methods have also been applied to archaeological material and mainly to ancient ceramics given the similarity with some rocks, to identify their raw materials (type of clay used and place of extraction)³, to obtain information on the manufacturing processes (separation processes and later selection of materials of finer grain, processes and technologies of baking clay, etc.) and check the existence of exchange between sites of the same period. The study of ceramics provides information on the cultural evolution of human groups, social change and commercial exchange between populations in time and space⁴. The information on a whole that this study provides on the typology of ceramics and the geochemical composition of these materials is crucial for obtaining complete information on the importance of ceramics, migrations or exchange existing in the past.

2. Archaeological frame of the study

The period of Uruk is one of the most fascinating and brilliant steps of Universal Ancient History. Uruk represents the birth of civilisation, an incomparable experience which will transform prehistoric

² V. Szilágyi *et al.* 2012.

³ See the various geochemical studies on archaeological ceramics: Blackman 1999; Bolger and Stephen 1999; Stephen and Peltenburg 2002, 173-190; Clop, Álvarez and Hatert 2004; Morgenstein and Redmount 2005; Alden, Minc and Lynch 2006; and Szilágyi *et al.* 2012.

⁴ See Blackman 1999; Bolger and Stephen 1999; Alden; Minc and Lynch 2006; Szilágyi *et al.* 2012.

societies into more complex ones. In this historical period, Mesopotamia experienced the formation of the first state or “archaic state” which totally modified the economy and society of that period. This was the start of History, a period marked by great inventions⁵. There were undoubtedly two factors which better defined this new historical period. On one hand, the appearance of the first cities and, on the other, the invention of the first known system of writing which nowadays we call proto-cuneiform⁶.

Archaeology in the Near East has helped us prove that the culture of Uruk in the middle of the 4th Millennium B.C. staged a process of geographical expansion which went from the south of Mesopotamia to the north (northern Syria and eastern Turkey) and the east (Iran). In this way, a vast territorial base unified by the same horizon was born.

It would not be until the nineties of the last century that the first monographs were published. These tried to explain the territorial expansion of Uruk culture⁷. These put special emphasis on the conception of a theoretical system, on the causes of this expansion, on their chronology and on the identification and definition of a “Uruk genuine” material culture. In this context, the so-called beveled rim bowls (henceforth BRB) have been the axis of scientific discussion as this type of ceramic production has been usually interpreted as “diagnostic fossil” of Uruk culture (fig. 1). BRB are a type of very basic, hand-made, mass-made pottery. Despite the thousands of BRB buried in the sites linked to the expansion of Uruk culture, today we are not totally sure of their exact function. Various different hypothesis have been presented : measure the rations of grain for workers of a state, contain offerings, make yoghurt, do commerce with salt, moulds to make bread, to name but a few⁸.

⁵ Liverani 1998.

⁶ Glassner 2000.

⁷ See for example, Algaze 1993 and Butterlin 2003.

⁸ See for example, Le Brun 1980. More recently, Potts 2009, Márquez Rowe 2009 and Montero Fenollós 2012.

The question of the function of BRB is by no means uninteresting, quite the contrary, as it illustrates the difficulties encountered by researchers when evaluating what the introduction of this mass produced pottery can represent (on a social, economic and also cultural level) in the peripheral regions of the south of Mesopotamia. Until now, several hypotheses have been presented on the production of these types of bowl, characterised by the standardisation of their shape and volume:

- Production and distribution by the large centres controlled by a state institution. This theory is directly linked to the use of BRB as recipients to measure state workers' rations.
- Production and distribution by a regional or even local institution in the field of the periphery of Uruk: Iran, Syrian Middle Euphrates and Turkish Upper Euphrates.

Are BRB the result of a process of colonisation? This question is closely linked to the complex question for the various models of habitat adopted by the Uruk culture, of which there is no consensus between archaeologists. One of these theories differentiates four types of enclaves: colonies with a complete combined southern material (i.e. from Uruk), establishments with a significant proportion of southern culture but also local, sites with a primacy of local culture and some presence of southern culture and finally sites of exclusively local material culture⁹.

The application of the modern techniques of laboratory analysis can be a useful way to shed new light on the production and, more exactly, on the social-cultural significance of BRB. In this study, geo-chemical analysis of BRB samples from two Uruk sites located in the Syrian Middle Euphrates were carried out, obtaining a quantitative spectrum of all the elements.

⁹ Schwartz 1988, 11.

3. Sites studied

Tell Humeida is an archaeological site situated on the left bank of the Euphrates, 75 km to the North of Deir ez-Zor (Syria). Between 2006 and 2011, the archaeological Syrian-Spanish mission in Deir ez-Zor carried out a survey and an excavation in the main hill of the site. This work allowed us to document a stratigraphic unity (UE.1006) characterised by an abundant presence of charcoal, ash, animal bones and especially Uruk pottery, amongst which one must highlight the finds of numerous BRB. The first results of ¹⁴C dating, performed on charcoal, showed a calibrated dating of 3700-3500 B.C., i.e. from the Middle Uruk period or Late Chalcolithic 4, depending on the terminology used¹⁰.

Tell Ramadi is an archaeological site situated on the right bank of the Euphrates, 12 km to the northeast of the ancient city of Mari. Excavations carried out by French people and Syrians have allowed us to document a significant occupation of the period of Uruk¹¹. BRB are well represented amongst the ceramics found.

A sample of 21 fragments of BRB from Tell Humeida (10) and from Tell Ramadi (11), sites located in the middle valley of the Syrian Euphrates (and separated approximately 150 km away from one another) has served as a base to carry out this preliminary study (fig. 2).

4. Research methods

The research on the origin and production of archaeological material, and in particular ceramics, requires the comparison of geochemical data of the samples taken from at least two physically separated sites or the same site with a temporal separation between groups of studied materials. In this case, the research was carried out on two coetaneous sites.

¹⁰ Montero Fenollós 2011.

¹¹ Geyer and Monchambert 2003, 77 (vol. I) and 15 (vol. II).

The study of the mineralogy of ceramics can be interesting for establishing differences due to some minerals whose presence can reveal different raw materials and thus different centres of extraction and probably production. These types of studies can be done through petrographic analysis of thin sections of the samples, visualising these through a petrographic microscope. This technique provides most information but it is also more tedious and subjective. As alternatives, one can study mineralogy through X-Ray Diffraction (XRD) of pulverised samples or alternative techniques such as Fourier Transform Infrared spectrometry (FT-IR). Both techniques provide qualitative information of major minerals but not of minor minerals, above all the XRD due to the fact that very crystalline minerals can disguise other less crystalline and abundant ones.

As an alternative or complement to mineralogical analysis, there are techniques which provide the spectrum of elements which make up the ceramic matrices, providing quantitative and comparable data. Some of these techniques provide quantitative information on major and minor elements, such as X-Ray Fluorescence (XRF) of ground samples. This technique is the most decisive and used in this type of analysis and currently there are even portable spectrometers which allow us to carry out a non-destructive analysis and which have been applied successfully to ceramics for the study of their origin¹². The technique presents, however, limitations when measuring elements which are seen in trace proportions. Another technique of interest in this type of study is Inductively Coupled Mass Spectrometry (ICP-MS) which allows one to measure the concentration of minor and trace elements from small samples (1-2 g) after a short acidic treatment. It permits obtaining quantitative information of elements present in very low proportions such as Rare Earth Elements (REE). An alternative technique is Neutron Activation Analysis (NAA) which provides information on a limited number of minor and trace elements but from a minimum sample (>200 mg).

¹² Morgenstein and Redmount 2005.

In this study, the use of FRX and ICP-MS were combined to obtain a quantitative spectrum of major, minor and trace elements of samples. For this, a thin layer of inner and outer surfaces of the fragments of ceramics was removed and the samples were ground down to obtain a fine powder using an agate mill and avoiding possible contamination between samples. A total of 21 ceramic fragments of BRB were analysed: 11 corresponding to Tell Ramadi (TR) and 10 to Tell Humeida (TH)¹³.

For the evaluation of results, one can consider two types of approximations. Distribution and concentration of major and minor elements can provide similar information to the mineralogical study, by indicating significant differences between sites or groups of samples when these are very clear. If the composition of the ceramic paste is very similar, the use of trace elements is more decisive.

Once the elements to be compared have been chosen, different types of analysis of results can be applied. On one hand, there are statistical methods (for example, analysis of similar components, cluster analysis) which provide very objective tools for comparisons between few elements. When there are important quantitative differences between elements, they are a tool which allows one to obtain objective and reproducible results. Where there are no clear differences and multiple elements need to be analysed, the use of graph analysis tools is preferable. The most common in geochemistry are ternary plots, spider plots, and element patterns or normalised plots. All these provide visual information which is easy to analyse. In this study, results were compared using various multi-elemental graphs of major and minor and trace elements. Comparative graphs of average patterns of distribution of elements for samples from studied sites were prepared. For this, the average and the standard deviation of the concentration of each element in the groups of samples were calculated (Group TH is Tell Humeida and TR is Tell Ramadi).

¹³ The analysis was carried out in the laboratories of the *Servicios de Apoyo a la Investigación* (SAI) of the Universidade da Coruña.

5. Results and discussion

The data obtained has been compared in three categories: main elements, minor elements and trace elements. Two plots which indicate the average pattern of each sample and its deviation have been constructed using these three categories (fig. 3 and 4). The graphs show great uniformity in the basic composition of the samples, both between one another and between the sites. There are hardly any variations in the composition of some elements. For the major elements (fig. 3), the greatest variability between both sites is seen in losses due to calcinations (loss on ignition, LOI) and the content in CaO (calcium oxide). The LOI are also valuable between samples of the same site given that they depend on organic material used as a degreaser, on porosity and on the content in environmental water. The CaO, on the other hand, is rather soluble so other differences could simply be due to different rates of meteorisation (dissolution) of the ceramics in both sites.

As for the minor elements (fig. 3), the greatest variations are observed in the P_2O_5 content. Phosphorus is a rather soluble element so one cannot attribute this variability to differences between ceramics. What is more striking is the difference in the content in TiO_2 , not very soluble, which is too small to be taken as proof of the different composition between ceramics. Trace elements (fig. 4) show a very uniform pattern for all samples, with differences for some elements such as Ba, Cr, Ni, Sr and V. As Cr, Ni and Sr are not soluble, so can be used as a reference, these differences are relatively low and not very significant if we consider the averages for each site and the standard deviation. Therefore we cannot confirm there are significant differences between the composition of the ceramics of Tell Humeida and Tell Ramadi, which could come from the same centre of production.

Presuming the existence of a single production centre of BRB for the two sites studied, this result partially coincides with other studies carried out previously based on similar analytical techniques and other techniques. A comparative study between at least three sites of

Uruk¹⁴ revealed similarities and differences between the BRB, which confirms the hypothesis of the existence of regional divisions of the production centres. This hypothesis defends a division between the south of Mesopotamia and the north and the existence of various areas in this latter region.

Other similar studies have been carried out through the analysis of stable isotopes of coal (¹²C/¹³C) and deuterium (²H) in tarmac (bitumen) which cover the inside of the BRB found on the site of Hacinebi in Anatolia¹⁵. These studies propose the existence of two phases of local production and exchange of ceramics in the site distinguishing a “Pre-contact” phase (before the appearance of the Uruk phase in the site) and another “Contact” phase (Uruk), with bitumen from different sources. This second phase, corresponding to the Uruk period, would imply the existence of different production centres.

The results obtained in these previous studies, although seemingly opposite, could be classified in a more complex outline than the simple distinction between a centralised production and distribution as compared to one of local character. The data from these studies point towards the existence of entities of character (at least regional), in the field of the periphery of Uruk: Iran, Syrian Middle Euphrates and Turkish Upper Euphrates. To obtain more concluding results, one must carry out more detailed analysis and, above all, analyse an extensive number of samples of other types of ceramics, existing in the sites considered here as well as covering other sites in different areas of Mesopotamia.

6. Conclusions

The expansion of Uruk culture in the middle of the 4th Millennium B.C. meant the foundation of different establishments from the south of Mesopotamia to the north of Anatolia and Iran. BRB, used as an indicator to identify Uruk culture sites, are considered to be extremely

¹⁴ Bolger and Stephen 1999.

¹⁵ Schwartz and Hollander 2008, 3144-3158; Stein, Hollander and Schwartz 1999.

interesting for the study of exchange and commercial and colonial expansion in this key period of Mesopotamian history. In this sense, geochemical analysis is presented as a very useful way of exploration.

These ceramics were made by hand and *en masse*, but we do not know if they were produced and distributed by centres controlled by a state or regional institution. Geochemical analysis of BRB and two coetaneous sites in the valley of the Syrian Middle Euphrates (Tell Humeida and Tell Ramadi), located 150 km from one another, indicate great homogeneity between samples. For this reason, it does not appear that BRB found in both archaeological sites of Uruk come from different production centres. Although the analysis of this data of individual samples does not let us conclude if the production and distribution were controlled by large state centres or regional institutions (due to the relatively short distance, i.e. 150 km, existing between the two sites studied) one can affirm that the production of BRB was not a strictly local matter.

The combination of the new data obtained with other previous studies indicates that it is highly possible that regional centres of production existed, at least in the north of Mesopotamia (Middle Euphrates). To summarise, we can conclude, in the light of new geochemical data from Tell Humeida and Tell Ramadi, that BRB of the section of the southern Middle Euphrates, demarcated between the gorges of Khanuqa and Baghuz, come from the homogeneity of their composition of the same centre of production. This preliminary data will need to be confirmed with new laboratory research which includes samples from other sites of Uruk (in particular of Qraya, situated in the north of Ramadi) and other types of pottery from the same period.

Bibliography

- ALDEN, J. R.; MINC, L. and LYNCH, T. F. 2006. "Identifying the sources of Inka period ceramics from northern Chile: results of a neutron activation study". *Journal of Archaeological Science* 33: 575-594.

- ALGAZE, G. 1993. *The Uruk World System. The Dynamics of Expansion of Early Mesopotamian Civilization*. Chicago: The University of Chicago Press.
- BLACKMAN, M. J. 1999. "Chemical Characterization of Local Anatolian and Uruk Style Sealing Clays from Hacinebi". *Paléorient* 25: 51-56.
- BOLGER, D.; STEPHEN, F. 1999. "Scientific analysis of Uruk ceramics from sites of the Syrian and Southeast Anatolian Euphrates: preliminary results". *Aula Orientalis – Supplementa* 15: 301-310.
- BUTTERLIN, P. 2003. *Le temps proto-urbaines de Mésopotamie. Contacts et acculturation à l'époque d'Uruk au Moyen-Orient*. Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique.
- CLOP, X.; ÁLVAREZ, A. and HATERT, F. 2004: "Characterization Study of Halaf Ceramic Production at Tell Amarna (Euphrates Valley, Syria)", in Tunca, Ö.; Molist, M. and Cruells, W. (eds.), *Tell Amarna (Syrie) I. la période de Halaf*. Louvain: Peeters, 201-212.
- GEYER, B.; MONCHAMBERT, J. Y. 2003. *La basse vallée de l'Euphrate syrien du néolithique à l'avènement de l'islam* (2 vols.). Beyrouth: Institut Français du Proche-Orient.
- GLASSNER, J.-J. 2000. *Écrire à Sumer. L'invention du cunéiforme*. Paris: Les Éditions du Seuil.
- LE BRUN, A. 1980. "Les écuelles grossières. État de la question" in M.-Th. Barrelet (org.), *L'Archéologie de l'Iraq du début de l'époque néolithique à 333 avant notre ère*. Paris: Editions du Centre national de la recherche scientifique, 59-66.
- LIVERANI, M. 1998. *Uruk, la prima città*. Roma: Laterza.
- MÁRQUEZ ROWE, I. 2009. "Pain, bière et la culture d'Uruk. De Gilgamesh au bol à bord biseauté". *Aula Orientalis – Supplementa* 25: 133-146.

- MONTERO FENOLLÓS, J. L. 2011. "Le site urukéen de Tell Humeida au Moyen Euphrate syrien. Premières recherches archéologiques". *Res Antiquitatis* 2: 205-216.
- 2012. "Le Moyen Euphrate avant Mari. L'expansion urukéenne entre les verrous de Khanuqa et Baghuz". *Bibliotheca Euphratica* 1: 177-194.
- MORGENSTEIN, M.; REDMOUNT, A. 2005. "Using portable energy dispersive X-ray Fluorescent (EDXRF) analysis for on-site study of ceramic sherds at El Hibeh, Egypt". *Journal of Archaeological Science* 32: 1613-1623.
- POTTS, D. 2009. "Bevel-Rim Bowls and Bakeries", *Journal of Cuneiform Studies* 61: 1-23.
- SCHWARTZ, G. 1988. "Excavations at Karatut-Mevkii and Perspectives on the Uruk-Jemdet-Nasr Expansion". *Akkadica* 56: 1-41.
- SCHWARTZ, M.; HOLLANDER, D. 2008. "Bulk stable carbon and deuterium isotope analyses of bitumen artifacts from Hacinebi Tepe, Turkey: reconstructing broad economic patterns of the Uruk expansion". *Journal of Archaeological Science* 35: 3144-3158.
- STEIN, G. J.; HOLLANDER, D. and SCHWARTZ, M. 1999. "Reconstructing Mesopotamian Exchange Networks in the 4th Millennium BC: Geochemical and Archaeological Analyses of Bitumen Artifacts from Hacinebi Tepe, Turkey". *Paléorient* 25: 67-82.
- STEPHEN, F. M. K.; PELTENBURG, E. 2002. "Scientific analyses of Uruk ceramics from JerablusTahtani and other Middle-Upper Euphrates sites" in J. N. Postgate (ed.), *Artefacts of Complexity. Tracking the Uruk in the Near East*. London: British School of Archaeology in Iraq, 173-190.
- SZILÁGYI, V. *et al.* 2012, "Petro-mineralogy and geochemistry as tools of provenance analysis on archaeological pottery: Study of Inka Period ceramics from Paria, Bolivia". *Journal of South American Earth Sciences* 36: 1-17.

Figures

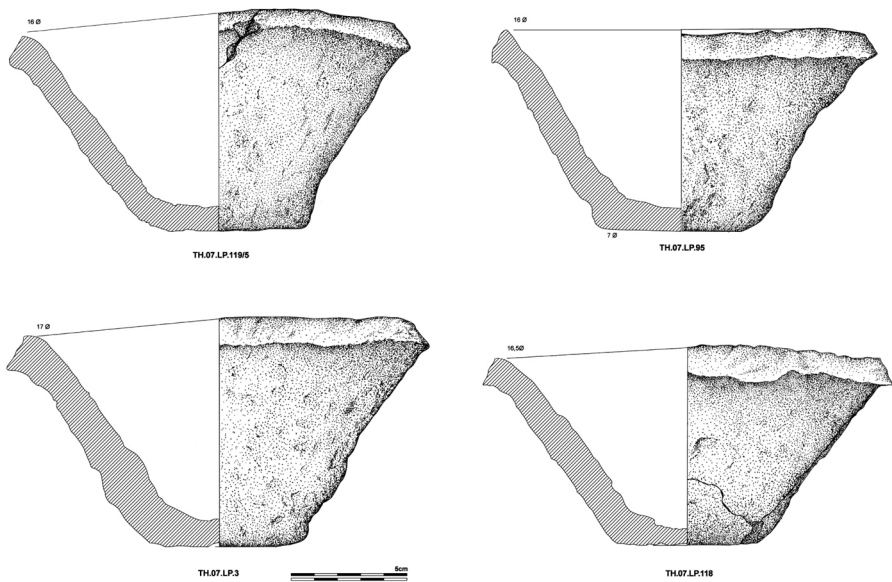


Fig. 1. BRB from Tell Humeida (Syria).

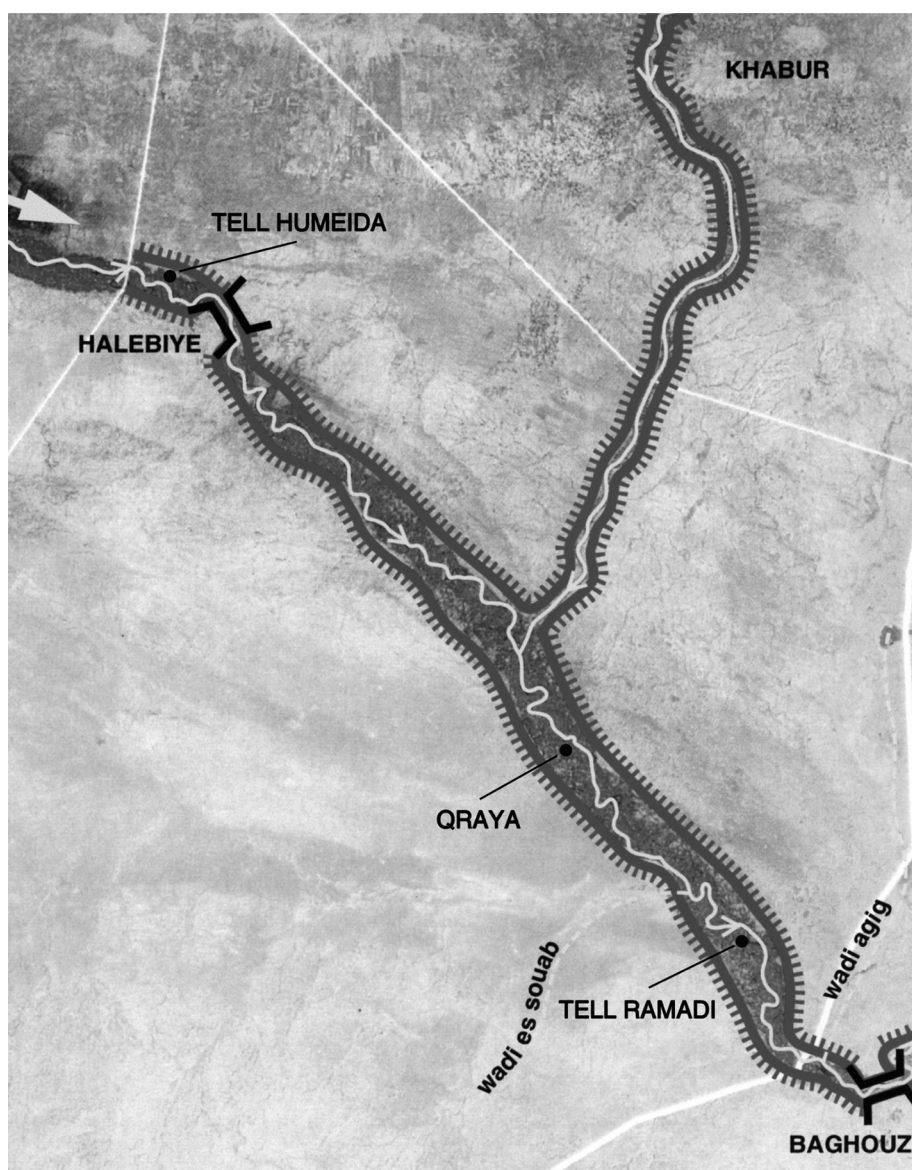
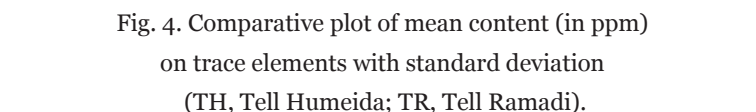
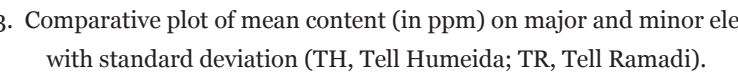


Fig. 2. Situation of the sites studied: Tell Humeida and Tell Ramadi (Syria).



— 277 —

Reviews

RES
ANTI Q

Juan Luis MONTERO FENOLLÓS:

Breve Historia de Babilonia

Colección Breve Historia. Madrid, Ediciones Nowtilus, 2012.

285 pp. ISBN: 978-84-9967-298-4

Isabel Almeida

Juan Luis Montero Fenollós is a distinguished Spanish scholar who has dedicated years of historical and archaeological work to the study of the ancient Near East. The author earned his PhD in 1996 at the Universidad de Barcelona, where he continued his research work at the Instituto del Próximo Oriente Antiguo for several years; he is now a professor of Ancient History at Universidad de A Coruña, Spain. He is also the director of the Proyecto Arqueológico Medio Éufrates Sirio (PAMES), a pioneer archaeological project in Spain whose international research team¹ is devoted to archaeological work in Syria; the project began in 2005 but the excavations *in situ* have been suspended since the Spring of 2011 due to the ongoing political problems in that country.

Juan Luis Montero's published articles and books cover a wide spectrum of issues related to the archaeological and historical aspects of the ancient Near East, but the author is perhaps best known for his thorough analysis of the *ziggurat* built by Nebuchadnezzar II, the Etemenanki, more commonly known as the Babel Tower. For more than ten years now, the author has devoted himself to the study of this famous monument, leading a research team at Universidad de

¹ The PAMES is a project which integrates members not only from Universidad de A Coruña but also scholars from the CSIC, Madrid; the CHAM/UNL&UAç, Portugal; as well as Syrian researchers. For news related to this ongoing project one can check its website/blog at: <http://arqueologiaoriental.blogspot.com/>

A Coruña which presented a new proposal about the shape and size of the *ziggurat*. This project has already received critical acclaims and awards; it also produced a magnificent exhibition last year in Murcia entitled “Torre de Babel. Historia y Mito”, which was reviewed previously in this Journal.

It thus comes as no surprise that Juan Luis Montero was the author chosen to write this brief history of Babylon, part of a Spanish collection that aims to elucidate the most captivating moments of the world history for a broader audience without losing the scientific rigor of the historical science.

The book is divided into eight chapters preceded by an introduction which details the (re)discovery of Mesopotamia during the 19th century, as well as the main features of this ancient civilization flanked by the Tigris and Euphrates rivers; which was constructed over centuries upon clay/adobe, leaving much of its legacy (material and written) within it.

After laying out the historical framework of Mesopotamia, the author launches us into a journey through the history of the city of Babylon. The first chapter enumerates the sources available to the modern researcher to study this famous *urbs*. Juan Luis Montero recalls the achievements, during the final years of the 19th century, of the German archaeological expeditions led by Robert Koldewey, which lead to the physical (re)discovery of the city; he also sums up what has been accomplished between World War I and the present days. Next, the author outlines the main written sources that allow researchers to learn about the history and the myths of Babylon: first, the secondary sources such as the Classical Greco-Roman *corpora* and the information transmitted by the Old Testament; then the primary sources, the cuneiform texts recorded in the baked clay tablets, once undecipherable but now readable thanks to the efforts of linguistic scholars. Juan Luis Montero is careful, informing the reader that the majority of the cuneiform texts to which we have access today were produced by a political or religious elite, and for that reason it is possible to find some

contradictions or even biased information. To achieve historical accuracy, one should always seek to counterbalance the written sources with the archaeological data. The author also addresses the problem of the division of the tablets between the museums and private collections throughout the world, which complicates scholar's access to the entirety of the written records. To conclude this first introductory chapter, Juan Luis Montero provides a timeline illustrating the different chronological periods of Babylon's history, which is a helpful supplement to the information presented in the following chapters.

Chapters 2 through 4 cover the main historical aspects of Babylon, since its first Amorite dynasty at the dawn of the second millennium BCE, to the conquest of the city by Cyrus the Great in 539 BCE, which led to a new civilizational framework in that geographical area. Throughout chapter 2, the author pays particular attention to the reign of Hammurabi, «el engrandecedor del nombre de Babilonia». This well-known historical figure became famous not only because of his military actions, which turned Babylon into the new political and economic axis of Mesopotamia during the 18th century BCE, but also due to the collections of laws that he instituted, known as the «Hammurabi Code». Juan Luis Montero explains in detail the background and contents of this ensemble of regulations, demystifying the (still) generalized idea that this was the first compilation of laws in History. At the same time he introduces the prologue and epilogue of the text, as well as the pictorial representation of the famous Louvre stele where the “code” is inscribed, which forms a tremendous resource for understanding the ideological and political matrix of the Babylonians. The author goes through the laws, presenting both the thematic division which organizes the 282 articles and the Babylonian social organization that an analysis of those articles can reveal. The chapter ends with a most pertinent question: was the Hammurabi code a real – as in modern terms – legal code, or was it a political testimony from a great ruler? The answer provided will deepen the reader's understanding of this magnificent Mesopotamian text.

The next chapter gives an account of the centuries in which Babylon, after the collapse of the great realm built by Hammurabi, fell under Kassite domination. The reader is guided through the main features of these new rulers, who were originally from a region outside Mesopotamia, but who were quickly assimilated into the local Babylonian culture. Between the last quarter of the 16th century and the middle of the 12th century BCE, Babylon was the capital city of the Kassites, who played their cards in the international plateau, among the great powers of that time, namely, the Hatti, the Mittani, the Assyrian and the Egyptian New kingdom powers. The latter provides one of the most important *corpus* for understanding the position of the Babylon Kassite within this new political framework of the ancient Near East: the famous Amarna letters. Juan Luis Montero surveys the international affairs that marked this 400 years period in the Fertile Crescent, not forgetting to mention some of the cultural features that one could easily recognize as Babylonian Kassite characteristics. The end of this domination was followed by roughly three centuries of political disturbance, in which Babylon fell under the power of several local dynasties until, at the dawn of the first millennium BCE, Assyria became a great imperialistic power, and thus the new rival of Babylon. The author sums up the relationships between these two realms from the 9th to the 7th centuries BCE, describing the turmoil that characterized this period, which ended with the death of the Assyrian king Ashurbanipal and the rise of Nabopolassar to the throne of Babylon. This ruler was responsible for the beginning of a new age for this city: a period marked by its rising to an imperial status in ancient Near East.

The following chapter deals with this new imperial atmosphere, and the author describes the political and military accomplishments of both Nabopolassar and Nebuchadnezzar II across the Mesopotamian and the Syrian-Levantine corridor, where they conquered several city-states, filling the void that the fall of the Neo-Assyrian Empire left behind. The political context of the post-Nebuchadnezzar II era is explained thoroughly, though what stands out of this chapter is the

picture that Juan Luis Montero draws of Nebuchadnezzar II, the ruler responsible for catapulting the city of Babylon to a cultural capital, and “the center of the universe”. This is the focus of chapter 5 and 6.

In chapter 5, the main architectural characteristics of Babylon are presented in such an articulated way that one actually feels oneself within this ancient *urbs* admiring its walls, its splendorous gates (particularly the Ishtar’s gate, which is partially reconstructed at the Vorderasiatisches Museum in Berlin), its streets, its palace and its temples. This feeling is achieved by a masterful combination between words, images (including maps, pictures, drawings and 3D reconstructions), and quotations from the ancient classical authors and from Babylonian texts. It should be stressed out that the entire book balances modern images and quotations with those of the ancients, which surely makes the reading easier and more appealing. In chapter 6, Juan Luis Montero focuses his attention on the Babel Tower, starting from a simple question: what is a *ziggurat*? The author gives a systematic explanation of this Mesopotamian religious building, presenting its aspects and functions. Next, he moves on to a detailed presentation of the Babel Tower, the Etemenanki, recounting the different proposals about the size, shape and appearance of its temple (situated on top of the *ziggurat*). Since the first proposal presented in 1892 by William Lethaby, the author leaves no hypothesis out, explaining each in detail to the reader. Lastly, he presents his own team’s proposal and the main arguments that support it.

After dealing with the architectural features of the religion, Juan Luis Montero dedicates an entire chapter to this topic, which revolves around Marduk, the patron deity of Babylon. However, the author first scans through the main characteristics of the Mesopotamian religion, so that the reader is familiarized with this central aspect of Mesopotamians’ lives. Then, he presents *Enuma Eliš*, the Babylonian Creation Poem which exalts Marduk, as well as the *akitu* festival, or New Year’s festival, stressing the importance of both to Marduk’s cult.

Finally, Juan Luis Montero surveys the last period of ancient Babylon, in which the city and its surroundings were part of the Persian Empire, until Alexander the Great's conquest in 331 BCE. This period was marked by new introductions in the customs, but also a survival of the Babylon culture. The last days of Babylon, as the author calls them, began when one of Alexander's generals named Seleucus proclaimed himself king of Babylon in 305 BCE, initiating a new Hellenistic era in the region.

In the appendix, the author presents a more detailed chronology, a very helpful glossary, and a synthetic but pertinent bibliography which gives the reader access to deeper understanding of the Babylon and Mesopotamian History.

This brief history of Babylon is the perfect book for those who want to learn more about this ancient city, its most important moments and protagonists. The author's written style is involving, though scientifically rigorous, which make its reading a pleasant experience. To conclude this review we will paraphrase Professor Jean-Claude Margueron, who wrote the prologue of this book: thanks to the thorough work of Juan Luis Montero, Babylon returns to the present days displaying all its historical greatness.

Review

Frederick Mario FALES:

Guerre et paix en Assyrie. Religion et impérialisme

(Les conférences de l'École Pratique des Hautes Études 2)

Paris, Les Éditions du Cerf, 2010.

256 pp. ISBN: 978-2-204-09237-1

Marcel L. Paiva do Monte

Frederick Mario Fales' *Guerre et paix en Assyrie. Religion et impérialisme* is the fruit of four lectures organized by the École Pratique des Hautes Études – Section des Sciences Religieuses, during the Spring of 2007. Those who attended them may be considered very fortunate for having enjoyed the privilege of the author's teachings in presence. As for myself, I have to content with the book, which materializes a big part of the author's career, the study of the Neo-Assyrian Empire, a polity that engaged itself in a process of expansion and rule over most of the Near Eastern world, from about the 10th through the 7th century BC.

Concerning this subject, the author already presented us in 2001 with *L'impero assiro. Storia e amministrazione (IX-VII secolo a.C.)*¹, a history of the Neo-Assyrian Empire combined with a critical assessment of its textual sources privileging a view through the glass of documents other than the commemorative official inscriptions and monumental representations: textual categories expressing different dimensions of historical "reality", e.g., the epistolary, prosaic accounting and administrative texts, juridical texts and treaties, etc. The essence of this *Guerre et paix en Assyrie* comprises less than 250 pages which include a selected bibliography containing the most relevant and recent reference studies on the Neo-Assyrian period, con-

¹ Fales 2001.

veniently organized by various topics. Covering such a vast theme, this small book is an updated synthesis accounting for the latest developments in the field, and thus very useful for all those feeling the need to construct a coherent general picture of the subject, whether as students or experienced scholars. Its clear language and selected critical apparatus makes it also very much accessible to a wider public interested in reading Ancient Near Eastern history written by a scholar with a solid mind.

The postulate that establishes the writing of history as an act anchored in contemporaneity is an important methodological approach reflected in *Guerre et paix en Assyrie*, conferring it with a significant critical facet. This effort to include Ancient Near Eastern studies within the frame of such awareness of a “history of History” is visible on the author’s brief incursion through several phases of Ancient Near Eastern and Assyrian historiography (pp. 27-55)². In this respect, one of the most interesting of them may be the earliest stage of the discovery of Mesopotamian civilizations, when the newborn discipline was named after the first of them to be unearthed, Assyria. The cultural and political framework of 19th century European imperialisms in the East and their relation towards the Ottoman Empire is a topic referred to by the author, which introduces the reader to some of the pioneers of Assyriology, such as Paul-Émile Botta, Austen H. Layard or Walter Andrae (pp. 29-44)³. Their roles as cultural agents of the European powers’ political interests in the Middle East reflect a late, but also important, stage in the construction of Western identity, as opposed to an “otherness” that mingled knowledge and preconceptions about coetaneous and ancient Orients.

Although a general survey about a Neo-Assyrian history, this book is not dressed in narrative garments, but follows a thematic

² See Holloway 2002, 1-79, chapter I.

³ Fales 2001, chapter II.1 and 2, where the author develops further the history of Assyriology and presents a general view of later scholarship.

approach made explicit by the very constituents of its title: war and peace, religion and imperialism, two inseparable binomials in politics throughout history. The book is structured by their confrontation with Assyrian history and archaeology, presenting a critical view of some concepts that have entered the popular and mediatic discourse by means of some modern political phenomena. Among those concepts, the most important addressed by the author is perhaps the notion of “holy war”⁴, an idea which integrates both of the binomials mentioned in dynamic ways but, at the same time, over-simplify their relationships. In this book, F. M. Fales calls attention to the dangers of anachronistical attitudes that associate modern religio-political fundamentalisms with ancient cultural contexts. Despite religion and politics were (and somehow, still are) deeply connected elements of human societies, the expression “holy war” applied to the Ancient Near Eastern political cultures should be considered redundant since, as Mario Liverani pointed out, «(t)he war is always a holy war if fought by us, always a wicked one if fought by the enemy.»⁵

In the Assyrian official discourse warfare was presented, as in many other historical contexts, as sanctioned by the gods, and, above all, the god Aššur. Divine sanction was fundamental in war and politics, not least because warfare implies political risks, human suffering, loss of lives and destruction of vital resources. As such, it entails protection, justification and reassurance from a higher instance of power, be it divine or moral.

However, besides war and politics, many other aspects of life in Antiquity, and much beyond, merged the religious sphere with an earthly sphere. But there was a dialectics between what we today may consider to be secular or sacred that ranged from a deep intertwine-ment to a pragmatic separation, difficult to be understood completely by positivist approaches.

⁴ See especially pp. 16-17 for a clear explanation of the author’s position.

⁵ Liverani 1979, 301. See also Liverani 2002, 639-659 and Oded 1992, 121-137.

In this respect, F. M. Fales establishes the ideological and religious framework of the Assyrian expansionism as instruments to justify and to explain rulership, war and conquest (pp. 69-94). Such warlike political culture, in many aspects, was most notoriously expressed in the texts and monuments left by the Assyrian kings, which contributed to form about the Assyrian imperial process the idea of a militaristic state concerned with plunder and with the imposition of the rule of the god Aššur. That was actually the Assyrians' intention, as Fales says: «...c'est bien l'effet que les Assyriens cherchaient à produire dans leurs écrits et leurs représentations iconographiques à caractère officiel...» (p. 17).

In line with previous reflections by the author the book introduces some nuances on the perceptions about the cruelty and violence of Assyrian imperialism as transmitted by the Biblical and Classical traditions. That perception was somehow revalidated during several decades after the dawn of Assyriology. In this respect, very pertinent is Fales' remark about the historiographical interpretation concerning that period of scholarship, about the Ottoman deportations of Armenians during the Great War, which was seen as a terrible parallel to the Assyrians' own practices (p. 45)⁶. However, reinforcing other refutations of Assyrian religious proselytism (pp. 19-21)⁷, F. M. Fales underscores the multiplicity of deities whose cults were respected and promoted within the Neo-Assyrian Empire. He thus makes good use of some important studies concerning, for example, the New Year's festivals in cities throughout the Empire, which served as cultic centres of different gods, e.g., Ḥarrān as the seat of the god Sîn, Dēr of the god Anu, Kilizi and Kurba'il of Adad, etc. (see pp. 91-93)⁸. The role of non-Assyrian deities is also mentioned as important elements that helped to validate treaties which Assyria celebrated with foreign countries (pp. 22-23). As an example of this, Fales refers to the treaty celebrated

⁶ Fales cites A. T. Olmstead's interpretation of these events in light of the Assyrian practices in the latter's article of 1918, "Oriental Imperialism", *The American Historical Review* 23/4: 759.

⁷ Cogan 1974 and Holloway 2002.

⁸ About this topic, see Pongratz-Leisten 1997.

between Asarhaddon and Ba'al, king of Tyre, sanctioned not only by Assyrian gods but also by Phoenician and North-Syrian gods, such as Melqarth, Ešmun, Ba'al Šamaim, Bethel, Anat-Bethel, etc.⁹

The cult of the Assyrians' eponym god Aššur, central element of their particular identity, can thus be understood better in imperial times as a focus for a new multi-ethnic identity connected to the figure of the king as the link between the divine and the earthly. Though its cult was a "state cult", the adherence to which was demanded as sign of political loyalty both from client-states and subjects, it was not a "religion" to be spread and imposed to supposed "infidels". The establishment of the supremacy of the god Aššur as *primus inter pares* among all other deities suits best Antiquity's polytheist religions, not the monism and proselytism of later conceptions¹⁰.

Diplomacy is an art associated mainly with peace. Extant documents and surviving textual references to Assyria's diplomatic activities reflect a strong sense of pragmatism of its foreign relations (pp. 219-228). This is notorious even in most of the treaties concluded by the Assyrians (*adē*). Although Assyria, in the person of its king, was a superior part in those treaties imposing subordination over client states, they express, nevertheless, a bilateral relationship contractually acknowledged. Technically, treaties should be considered as "political contracts" which, despite many of them could be forced by the threat of war, conceded the subordinate parts a political and juridical identity. Regarding this issue, F. M. Fales supports that the imposition of rule by peaceful and diplomatic means came, in Assyrian policies, before the sheer and not yet justified use of military force, not least because of the advantages that could be obtained in many contexts by a more "sensible" approach. He mentions the cases of the city of Ekron (pp. 222-224) and the kingdoms of Tyre (pp. 221-222) and Sam'al

⁹ *SAA* II, no. 8. Cf. the treaty of Aššur-narāri V with Mati'-ilu, king of Arpad (*SAA* II, no. 2), where the gods Hadad of Aleppo and Dagan also serve as witnesses and guarantors of the treaty.

¹⁰ Concerning this subject, see Itamar Singer's introduction to I. Alon, I. Gruenwald and I. Singer (eds.) 1994, 19-22 and, in the same volume, concerning Mesopotamia, the article by J. Bottéro (*ibid.*, 23-38).

(p. 224) as examples of the flexibility of Assyrian imperial system which acknowledged political autonomies while exerting an indirect rule.

F. M. Fales emphasizes, however, other aspects of Assyrian politics which contribute to deconstruct the image of Assyria as a purely militaristic «rogue empire»¹¹. One of them, perhaps the most meaningful, was the diversity of subordination statuses of political communities within the Assyrian imperial system¹², which ranged from nominal suzerainty imposed by treaty, to annexation and forced displacement of populations (pp. 212-219). The special position of Babylonia within the Assyrian imperial system is not deeply addressed by the author. However, that position may be considered as exceptional, owing to the strong influence of Babylonian religion and culture in Assyria, which was included in the same cultural Sumero-akkadian matrix¹³.

This plurality of situations within the Assyrian's unified polity allows one to infer that if the conquest of territories abided by an established system or *praxis*, it may not be considered as *systematically* applied. In this respect, Sennacherib's destruction of the city of Babylon in 689 BC should be considered as a desperate act not unanimously accepted within Assyria itself¹⁴. That significant event happened in a peculiar moment when the long and wearingly conflict between Assyria and Babylonia reached a climax: the capture and death of Sennacherib's king's own heir to the throne, Aššur-nadin-šumi, by Babylonian rebels and Elamites.

An informal and more durable characteristic of the Neo-Assyrian Empire is the great expansion of Aramaic, a language spoken by “the ruled”, and the retraction of Akkadian, the language of “the rulers”¹⁵. This process of cultural integration is observed in the latter phases of

¹¹ Expression used by the author in Fales 2008, 27.

¹² Postgate 1992.

¹³ Brinkman 1984. More recently, see Frame 2008.

¹⁴ About the influence of Babylonia as focus for political internal conflicts in the Assyrian imperial establishment, see the discussion by Garelli 1973, 189-213.

¹⁵ I am paraphrasing here Simo Parpola after his introduction in *SAA I*, p. xvi.

Assyrian power and is yet another sign of the flexibility of the Assyrian imperial establishment. This topic was much and well studied by the author in other works¹⁶, but to which he only refers briefly in this book (pp. 59-62).

All the above mentioned aspects form a set of critical instruments which F. M. Fales uses to problematize popular views of a “sadistic” and “despotic” image of the Assyrian Empire. Contrarily to an “essentialist” predisposition of the Assyrians to warfare (p. 13), Fales characterizes Assyrian military expansionism as an «offensive realism»¹⁷, a notion which he reinforces in this book by characterizing Assyrian rule as marked by a «‘réalisme politique’ (expression qui contient l’idée que la politique doit se fonder sur des rapports de forces réels) de nature ‘théocentrique’» (p. 17).

This Assyrian *realpolitik* is though obscured by the tone of the official royal inscriptions and the monumental visual arts, which present Assyrian imperialism more as unilaterally engaged military operations and conquests justified and legitimized by the gods, than a dynamic process that included intimidation and war, as much as it implied negotiation, concessions, grants and alliances. In fact, there was some distance between the Assyrian overt ideology of expansion and its concrete practices. The former is expressed often in royal inscriptions and palace reliefs through the representation of violence and terror against unsubmitive enemies or rebels. Though violence was not the only facet of Assyrian ideological expressions, it should be considered as an important rhetorical element that highlighted the military function of kingship and the ability of the ruler to conserve the territory and expand it.

¹⁶ About this subject, cf. F. M. Fales 1986, *Aramaic Epigraphs on Clay Tablets in the Neo-Assyrian Period*, Roma (Studi Semitici, N. S. 2); 1991. “West Semitic Names in the Assyrian Empire: Diffusion and Social Relevance”, *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico* 8: 99-117; *id.*, 1995, “Assyro-Aramaica: The Assyrian Lion-Weights” in K. Van Lerberghe and A. Schoors (eds.), *Immigration and Emigration within the Ancient Near East. Festschrift E. Lipiński*, Leuven, Peeters; Department Oriëntalistiek Leuven: 33-55; 2007. “Multilingualism on Multiple Media in the Neo-Assyrian Period: A Review of the Evidence”, *State Archives of Assyria Bulletin* 16: 95-122.

¹⁷ Fales 2008.

Concerning this issue, I must cite here a very interesting remark made by F. M. Fales in his former *L'impero assiro. Storia e amministrazione*, about the necessity of confronting these ideologically oriented texts and monuments with other every-day, prosaic and utilitarian textual categories:

«Questa doppia documentazione [monuments and commemorative texts] presenta grandi pregi agli occhi dello storico, per gli innumerevoli dettagli puntuali che la costellano; va tuttavia considerato che si tratta di materiali concepiti per una narrazione ufficiale, e dunque fatalmente di taglio propagandistico, dei successi dell'impero. Troppo spesso, e acriticamente, la storiografia è dunque cascata nella «trappola» tesa da tale documentazione: rievocando, cioè, un quadro dell'Assiria modellato essenzialmente sulle immagini che i re assiri stessi volevano tramandare ai posteri.»¹⁸

In *Guerre et paix en Assyrie*, F. M. Fales insists that one should escape these “traps” presented by such biased accounts, which can fool the unwary, by incorporating in our studies the importance of evaluating different kinds of sources (see pp. 55-69). Otherwise, the reputation which the Assyrian kings themselves wanted to convey to posterity would prevail, and so accomplish their objectives.

The emphasis on reconstructing Assyrian history resorting to textual categories that can balance the commemorative sources is particularly well exemplified in the presentation of military organization and tactics in chapters II and III. Besides the representation of war in texts and images staged by the political power to fit its apologetic-propagandistic intentions, the mass of administrative “archival” documents and letters exchanged between the king and his officials allows us to accede to more concrete circumstances of military issues¹⁹. These sources have the potential to reveal aspects concerning two

¹⁸ Fales 2001: v.

¹⁹ See the very recent work by Fuchs 2011.

dimensions of Assyrian warfare: on the one hand, as presented in the book, a *static* (p. 95) perspective of the armies in their composition (pp. 95-100, 104-139, 145-151), organization and hierarchy (pp. 140-145), logistics and technology (pp. 100-104), etc.; on the other, a dynamic view of the behaviour of the Assyrian armies *en route* and engaged in combat, adapting their march, tactics and techniques to different topographical realities (pp. 161-168). The author makes an overview of these two dimensions of Neo-Assyrian war machine, resorting to both official and non-official discourses, making good use of several important scholarly works on the subject²⁰.

To reconstitute the dynamics of battles (pp. 182-205) as conveyed by Neo-Assyrian visual and written sources is a spiny task, though, that may frustrate a public interested in a more superficial and popular mainstream military history. Fales points out the difficulties to reconstitute battles because of the biased nature of the information provided by the royal inscriptions and visual sources, which only represent Assyrian victories, not defeats (pp. 194-195). Since there were no Assyrian texts resembling, with an apparent “journalistic” language, Julius Caesar’s *De bello Gallico*, describing in detail the raw factuality of military campaigns, battles or skirmishes, nor anything comparable to Vegetius’ *Epitoma de rei militaris* concerning military doctrine²¹, the only way by which we can try to draw a broad scheme of the dynamic of combat is to cross as much types of sources as we can. The author presents the schemes of a few open field clashes, such as the combat between Sargon II and Marduk-apla-iddina II’s forces at the gates of Dūr-Yakin (fig. 46, p. 198); the battle of Halulê between Sennacherib and Mušeziḫ-Marduk and his Elamite allies (fig. 47, p. 200); and the battle of Til Tuba, on the margins of the Ulay river (figs. 48-49, pp. 203-204), which opposed Ashurbanipal and the Elamite king, Teumman²². Fales shows the research potential offered to the study on the dynamics of battles by pointing out the importance

²⁰ E.g. Malbran-Labat 1982 and Dezső 2006.

²¹ See remark by Fuchs 2011, 395.

²² The battle of Dūr-Yakin: 709 BC; Halulê: 691 BC; and Til Tuba: 653 BC.

of topographical elements that framed these battle events, the placement of units in the field and the use of different weapons (cavalry, chariots, infantry, ballistics) in different moments of armed clashes (pp. 192-205). All these aspects can, not without many difficulties, though, be developed by the scholarship beyond the ideological and literary bias of royal inscriptions and official monuments, and resorting to all kinds of sources.

However, one must remind Israel Eph'al's observation that during the Neo-Assyrian period, open field battles were the exception, not the norm²³. Poliorcetics, the art of siege warfare, a topic well presented by Fales (pp. 182-192), was predominant during the Neo-Assyrian period because of the superiority of Assyrian armed forces *en rase campagne* but especially because of its advanced organization²⁴, which could be disencouraging to *mano a mano* challenges posed by inferior armies of fragmented polities.

One might say that behind the *pathos* of the Assyrian celebrative discourse there was a *logos* that directed rational choices in political and military matters. The *ethos* in this Aristotelian equation is made explicit, however, in the official representations: war was justified and explained through an ideology or political culture that attributed the Assyrian kingship with a divinely-ordained mission to construct and maintain a social, political and cosmic order. According to that "ethical" principle, general prosperity and peace could only be born through warfare and violence directed to hostile polities that surrounded the land of Aššur and threatened its existence. That warfare, and its consequences over the defeated, had always to be supported by the gods. Thus, war may not have been considered (or presented by the official discourse) as a goal *per se*, but as a means necessary to impose that order, whose benefits would befall over the core of the empire but

²³ Eph'al 1997. Cf. also Eph'al 2009.

²⁴ In fact, the Neo-Assyrian armies were probably the first to engage campaigns and sieges all-year round, breaking the constraints of season: Saggs 1963. See also Fuchs 2011, who has more doubts in attributing an overwhelming technical and tactical superiority of the Assyrian army over its foes.

were also said to be delivered over the rest of the “Four Regions” of the world. This “world” was understood as a vast and idealized territory that included both the centres of Assyro-Babylonian civilization and peripheries considered hostile. Since there were always new enemies beyond every new conquest, all the world was liable to be controlled by Assyria and to be turned into peaceful dwellings of the *oikoumenè*. This can be considered as the substance of the concept of *Pax Assyriaca* defended by F. M. Fales (pp. 219-228).

Making justice to the scholarly background of this Italian scholar, very influenced by the critical approaches to the language of political discourse, an interesting interpretation can be extracted from many of his works, and from this *Guerre et Paix en Assyrie* in particular: that the Neo-Assyrian official discourses translated somehow a more violent and cruel representation of the Empire than its concrete practices during war and the political management of their domination. This reflection can be surprising, since we are all used to see the opposite, i.e., discourses that invoke peaceful and humanitarian values to justify war and violence, but hiding its much grimmer reality.

References

- ALON, I.; GRUENWALD, I. and SINGER, I. (eds.). 1994. *Concepts of the Other in Near Eastern Religions* (Israel Oriental Studies XIV). Leiden, New York, Köln: Brill.
- BOTTÉRO, Jean. 1994. “Les étrangers et leurs dieux vus de Mésopotamie”, in Alon, I.; Gruenwald, I.; Singer, I. (eds.). *Concepts of the Other in Near Eastern Religions* (Israel Oriental Studies XIV). Leiden, New York, Köln: Brill: 23-38.
- BRINKMAN, J. A. 1984. *Prelude to Empire. Babylonian Society and Politics, 747-626 BC* (Occasional Publications of the Babylonian Fund 7). Philadelphia: University Museum.

- COGAN, M. 1974. *Imperialism and Religion: Assyria, Judah, and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E.* Missoula: Society of Biblical Literature.
- DEZSŐ, T. 2006. "A reconstruction of the army of Sargon II (721-705 BC) based on the Nimrud horse lists". *State Archives of Assyria Bulletin* 15: 93-140.
- EPH'AL, I. 1997. "Ways and Means to Conquer a City, Based on Assyrian Queries to the Sungod" in Parpola, S.; Whiting, R. M. (eds.), *Assyria 1995: Proceedings of the 10th Anniversary Symposium of the Neo-Assyrian Text Corpus Project (Helsinki, September 7-11, 1995)*. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project: 49-53.
- 2009. *The City Besieged: Siege and Its Manifestations in the Ancient Near East*. Leiden: Brill.
- FALES, F. M. 2001. *L'impero assiro. Storia e amministrazione (IX-VII secolo a.C.)*. Roma-Bari: Ed. Laterza.
- 2008. "On *Pax Assyriaca* in the Eighth-Seventh Centuries BC and its Implications" in R. Cohen and R. Westbrook (eds.), *Isaiah's Vision of Peace in Biblical and modern International Relations*. New York: Palgrave MacMillan: 17-35.
- FRAME, G. 2008. "Babylon: Assyria's problem and Assyria's prize". *Journal of the Canadian Society for Mesopotamian Studies* 3: 21-31.
- FUCHS, A. 2011. "Assyria at War: Strategy and Conduct" in Radner, K.; Robson, E. (eds.), *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*. Oxford, Oxford University Press: 380-401.
- GARELLI, P. 1973. "Les sujets du roi d'Assyrie" in A. Finet (ed.), *La voix de l'opposition en Mésopotamie. Colloque organisé par l'Institut des Hautes Études de Belgique, 19 et 20 mars 1973*. Bruxelles, Institut des Hautes Études de Belgique: 189-213.

- HOLLOWAY, Stephen H. 2002. *Aššur is King! Aššur is King! Religion in the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire*. Leiden, Boston, Köln: Brill.
- LIVERANI, M. 1979. "The Ideology of the Assyrian Empire" in M. T. Larsen (ed.), *Power and Propaganda. A Symposium on Ancient Empires*. København, Akademisk Forlag: 297-317.
- 2002. "Guerra santa e guerra giusta nel Vicino Oriente Antico (circa 1600-600 a.C.)". *Studi Storici* 43: 639-659.
- MALBRAN-LABAT, Florence. 1982. *L'Armée et l'organisation militaire de l'Assyrie d'après les lettres des Sargonides trouvées à Ninive*. Paris-Genève: Droz.
- ODED, B. 1992. *War, Peace and Empire. Justifications for War in Assyrian Royal Inscriptions*. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag.
- PONGRATZ-LEISTEN, Beate. 1997. "The Interplay of Military Strategy and Cultic Practice in Assyrian Politics" in Parpola, S.; Whiting, R. M. (eds.), *Assyria 1995: Proceedings of the 10th Anniversary Symposium of the Neo-Assyrian Text Corpus Project (Helsinki, September 7-11, 1995)*. Helsinki, The Neo-Assyrian Text Corpus Project: 245-252.
- POSTGATE, J. N. 1992. "The Land of Aššur and the Yoke of Aššur". *World Archaeology* 23 (3): 247-263.
- SAA I = PARPOLA, S.; READE, J. (eds.). 1987. *The Correspondence of Sargon II, Part I – Letters from Assyria and the West* (State Archives of Assyria I). Helsinki: Helsinki University Press.
- SAA II = PARPOLA, S.; WATANABE, K. (eds.). 1988. *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths* (State Archives of Assyria II). Helsinki: Helsinki University Press.
- SAGGS, H. W. F. 1963. "Assyrian Warfare in the Sargonid Period". *Iraq* 25: 145-154.

Review

Patrizia PIACENTINI; Christian OSENIGO (eds.):
Egyptian Archives. Proceedings of the First Session
of the International Congress Egyptian Archives / Egyptological
Archives, Milano, September 9-10 2008
Milan, Cisalpino Instituto Editorial Universitario – Monduzzi
Editore S.p.A, 2009. 236 pp. ISBN 978-88-323-6221-3

Susana Mota

The present book, edited by Patrizia Piacentini and Christian Orsenigo, both from the Università Degli Studi di Milano, is the result of the first session of the International Congress Egyptian Archives / Egyptological Archives held at the University of Milan on the 9th and 10th of September 2008, and it consists of fifteen different contributions which have as common thread the modern concept of archives, whether or not it was seen this way by the ancient Egyptians. This session counted with the participation of a large number of members of AIDEA – *Association Internationale pour l'Étude du Droit de l'Égypte ancienne*.

The introduction of the book is written by Patricia Piacentini (pp. 9 to 12) and in it is made the presentation of the congress as well as a characterization of the work with a brief comment on each contribution.

Subsequently are the fifteen articles: the first is called *Discours inaugural de la première session du congrès*, and was written by Maryvonne Chartier-Raymond (pp. 13 to 14), followed by *On the inefficiency of bureaucracy* authored by Christopher Eyre (pp. 15 to 30). In third place the article by Alexandra Philip-Stéphan, *Les archives judiciaires égyptiennes: la mémoire du crime et l'oubli du criminel* (pp. 31 to 43), after which comes one of Katalin Anna Kóthay, *Le passé, le présent et le future des archives d'Illahuoun. Méthodes, résultats et*

perspectives de recherché (pp. 45 to 60). Schafik Allam wrote *Using administrative archives in pharaonic Times* (pp. 61 to 70), *Un Dossier testamentaire provenant d'archives privées? [...] Naunakhte et la langue du testament à l'époque ramesside* is authored by Arlette David (pp. 71 to 82), Patricia Piacentini e Christian Orsenigo present *The discovery of the tomb of Mose and its 'judicial' inscription* (pp. 83 to 102), follows *La terminologie concernant les archives dans les textes du Nouvel Empire* of Marcella Trapani (pp. 103 to 114), Alessandro Roccati wrote *Due 'archivi' coevi a confronto: Deir el-medina e Ugarit* (pp. 115 to 125), the following article *La place des scribes des temples dans l'administration lagide du troisième siècle. Confrontation des archives papyrologiques et de la documentation épigraphique* is carried out by Gilles Gorre (pp. 127 to 141), Stéphanie Wackenier presents *Exécuter et surveiller: le rôle du basilicogrammate dans les archives de l'Héracléopolite au premier siècle av. J.-C.* (pp. 143 to 155), *Des Lésônes en action dans le temple de Soknopaios à Soknopaiou Nêsos à l'époque ptolémaïque* is authored by Marie Pierre Chaufray (pp. 157 to 168), then *Le préfet d'Égypte et le fonctionnement des archives publiques* of Barbara Anagnostou-Canas (pp. 169 to 186), *Contenu et intérêt historique des archives du conseil municipal d'Hermoupolis sous Gallien* written by Marie Drew-Bear (pp. 187 to 195) and finally *Performativité du nom divin en Égypte de l'Antique à nos jours* of Fayza Haikal (pp. 197 to 217).

The first article, *Discours inaugural de la première session du congrès*, authored by Maryvonne Chartier-Raymond, vice-president of AIDEA, corresponds to the opening speech of the congress and in it we learn that the idea of a work on the Egyptian archives had been released four years earlier by Willy Clarysse and hence emerged issues as what are Egyptian archives and what they comprise.

Chartier-Raymond summarizes two possible perspectives: one that understands all matters concerning the remains of ancient Egypt as an archive; the other that points as archives all the results of investigations in Egypt as well as the work produced by the researchers who study this civilization.

The author also refers to the work of AIDEA and its future projects.

Christopher Eyre wrote *On the inefficiency of bureaucracy*, an article with a comprehensive approach in which the author seeks to understand what happened with the administrative texts after they've been written and more specifically if they were consulted and read. The author refers to the numerous traces of the writing of administrative texts as opposed to the scarcity of traces of their consultation.

Basing his analysis in different situations, such as the process of Mose, Eyre tries to understand the functioning of the Egyptian bureaucratic state. Eventually he concluded that there are no traces of an archive or reference system and even their possible consultation.

The next article by Alexandra Philip-Stéphan, *Les archives judiciaires égyptiennes: la mémoire du crime et l'oubli du criminel*, demand, based on three different types of documents (letters, biographical inscriptions and official documents - dating from the V to the XVIII Dynasty) illustrate the notion of legal archive in ancient Egypt.

She brings out two different concepts: 'the memory of the crime', i.e., the desire to establish in a perennial way the facts, and at the same time 'the oblivion of the criminal' as a way of concealing facts that attempt to Maat.

Katalin Anna Kóthay, in the article *Le passé, le présent et le futur des archives d'Illahuoun. Méthodes, résultats et perspectives de recherche*, focuses on a particular archive collection from Illahun (an area also known as Lahun or Kahun) that comprises two groups: the Berlin papyrus and the papyrus of London.

Kóthay reconstructs the history of the research on the Illahun archives since the late 19th century until the last three decades, focusing on three main themes: the classification of the documents, the issues rose by the texts and the use of the lexicon.

Schafik Allam wrote *Using administrative archives in pharaonic Times*. This article is the first of a group dedicated to the New Kingdom.

Allam chose Deir el-Medina to illustrate the idea that in ancient Egypt existed many archives scattered across the territory. "[...] in pharaonic Egypt any community in with some local authority normally deposited excellent administrative documents in archives located nearby." (P.70) To fulfill this idea, the author reports us the case of Naunakhte's testament which have been archived in his village,

Deir el-Medina. However, the location of such archive is still a question that remains open since there is no actual data about it.

Unlike what Eyre says in his article, Allam believes that the meticulous record of different legal situations served for future reference.

Un Dossier testamentaire provenant d'archives privées? Naunakhte et la langue du testament à l'époque ramesside is the article by Arlette David dedicated to the study of the documents that compose what she calls the 'archive' Naunakhte – a modern gathering of a set of texts dating from the XX Dynasty, from Deir el-Medina. According to David we are facing an authentic testament of which she makes an analysis of linguistic aspects and a comparison with other possible testaments.

The analysis consists of four parts: Introductory statement; Narrative preamble; Apparatus; Meta technical commentary.

The article by Patricia Piacentini and Christian Orsenigo, *The discovery of the tomb of Mose and its 'judicial' inscription*, is dedicated to the discovery and study of the tomb of Mose and it is divided into two parts: 'The discovery of the tomb through the archives of Victor Loret' and 'From the discovery of the 'court' inscription to the 'rediscovery' of the tomb'. Therefore, the authors address not only the discovery of the tomb, with special focus on the application of the judicial Mose, but also to the work done about them.

The article is enriched with a wide range of images of the tomb and the notes of Loret.

Marcella Trapani presents an article, *La terminologie concernant les archives dans les textes du Nouvel Empire*, developed within a research about the archives in the New Kingdom, focusing on the expressions used to designate them in literary, administrative and legal texts. The gathering is illustrated through the various texts analyzed.

Alessandro Roccati wrote *Due 'archivi' coevi a confronto: Deir el-medina e Ugarit*, where he examines the historical, social and linguistic background of two locations: Deir el-Medina and Ugarit. Although different in many aspects, these settlements have in common the fact that they were custodians of important and numerous written documents.

Roccati divides his analysis into five parts: linguistic innovation, textual innovation; Multilingualism; Literary innovation and cultural convergence of diverse structures.

La place des scribes des temples dans l'administration lagide du troisième siècle. Confrontation des archives papyrologiques et de la documentation épigraphique is carried out by Gilles Gorre and takes us to Ptolemaic Egypt by focusing its study on the role and status of the Egyptians in this period, with special emphasis to the administrative staff, in this case, the scribes of the temple.

By analyzing the different issues of the question the author studies some families of Theban scribes. The analysis is done in three parts: the presentation and documentation of the lineage, function and responsibilities performed and review and reinterpretation of titles and functions.

The article ends with the genealogy of the studied families of the scribes.

Stéphanie Wackénier presents *Exécuter et surveiller: le rôle du basilicogrammate dans les archives de l'Héracléopolite au premier siècle av. J-C.* In the context of analysis of the practices of Lagide power in the administration of the Heracleopolitane nome, the author focuses on the role of basilicogrammate, a royal scribe.

To better understand the attributes of these employees, Wackénier parses the archives of four *basilicogrammate* at three different points: 'typology and nature of the documents preserved in the archives of basilicogrammate'; 'the basilicogrammate is the controller of the opening resources and barns'; 'this development of administrative practices is indicative of the nature of the position of basilicogrammate and its relations with the strategist'.

The article concludes with four annexes.

In the article *Des Lésônes en action dans le temple de Soknopaios à Soknopaiou Nêsos à l'époque ptolémaïque*, Marie Pierre Chaufray dedicated herself to the study of the archives of the temple of Soknopaios Soknopaiou Nêsos in the Ptolemaic period, focusing on the role of Lesonis, elements that occupied a central role in the priestly hierarchy. These archives allow us to understand their role in the admin-

istration of the temple and the temple's own connection to the central government.

An attachment with a comparative study of the papyri Oxf. Griffith 39 and Amb. II 33 closes the paper.

The article of Barbara Anagnostou-Canas, *Le préfet d'Égypte et le fonctionnement des archives publiques*, brings us to the context of Roman administration in Egypt where the keeping of official and private documents was an ongoing concern.

Anagnostou-Canas analyzes the position and action of the governors of the province, their role in ensuring the performance of the archives and also refers to the functioning of the archives themselves.

Contenu et intérêt historique des archives du conseil municipal d'Hermoupolis sous Gallien is the article of Marie Drew-Bear, where she presents her work on a set of papyri belonging to the city council of Hermopolis Magna. The author is the responsible for a critical reprint of this archival ensemble that presents the political and social life of this site in the last years of Gallien (3rd century AD).

Performativité du nom divin en Égypte de l'Antique à nos jours of Fayza Haikal closes the volume. This article was written in the context of a research project on the cultural transmission of ancient Egypt to contemporary Egypt and its impact on spirituality and its manifestations.

The author analyzes the belief in the power and action of the divine name, using several examples, in two distinct parts: prayer in ancient Egypt and the prayer of Jesus, his Egyptian origins and its comparison with the Muslim *dhikr* or the remembrance of the name(s) of god.

This work, that we can say is composed of several works, is a valuable contribution not only for the study of the archives in Ancient Egypt in its various facets, but also, more or less directly, to the study of law and judicial and administrative structures. Its time scope is also a great asset.

Thus we can consider that this is a book whose contribution goes beyond the most obvious and allow us not only to obtain new knowledge but also deepen those we already have.

Review

Sabino PEREA YÉBENES:

La idea del alma y el Más Allá en los cultos orientales durante el Imperio romano

Madrid-Salamanca. Signifer Libros, 2012

100 pp. ISBN: 978-84-938991-2-7

Raquel Prazeres

In this recent publication, Sabino Perea Yébenes brings to his readers a brief study concerning the belief on the salvation and transmigration of the soul in mystical (oriental) religions during the Roman Empire. The book is structured in seven short chapters wherein the author traces a concise look through the beliefs related with the soteriological objectives of oriental creeds, the salvation of the soul after the death of the body and its transmigration to other “vessels”.

The first chapter consists in a sort of introduction, where Sabino Yébenes refers two prominent names in historiography that explored Roman and Greek religions, such as the archaeologist Franz Cumont and the Classics’ professor Walter Burkert, positioned in opposite fields. While Cumont defended the existence of a belief in the transmigration of the human soul associated to some cults as an essential principle of mystical religions, Burkert asserts that is not possible to have an absolute conviction that those cults indicated a collective belief in that concept. In his own reflections about this discussion, Yébenes regards that in the known texts of mystic religions during the Roman Empire, there are no explicit indications about a belief in the immortality of the soul. Regarding this absence of information, the author proposes that it was the secret character of the mystic cults which explains that silence about their rituals. However, the worship

of some deities can give some perceptions about these concepts, and so the following chapters are dedicated by the author to the particular cult of certain goddesses and gods.

The second chapter («Isis, Guardiania del Alma en el Hades Subterráneo y Celeste») is entirely focused on the Egyptian goddess Isis. Yébenes sustains that the most significant information about the worship of Isis is present in the book of Lucius Apuleius, the *Metamorphoses*, also known as *The Golden Ass*¹. This Latin novel, first published in the late 2nd century AD, is composed by eleven books telling the story of a man, called Lucius, which was transformed into an ass, and of his quest to return to human form. At the eleventh book Lucius prays to the Queen of Heaven to be succeeded in his pursuit. She appears to him with the solution to his problem. However, as he achieves his aim he would be an initiate on the Queen of Heavens' cult through the *Navigium Isidis*². So, in accordance to Apuleius, it is the goddess Isis who is the queen of the celestial sphere.

Sabino Yébenes reasonably questions if this novel text is totally fictional or if the belief on the salvation of the soul among Isis' initiates was a reality. According to Apuleius' *Metamorphoses*, Isis assures that her believers' souls would be immortal in the other world (Hades), advising them that, in order to achieve it, they should practise correctly the demands of the religion. In the goddess' own words, quoted by Yébenes, she was the only one with the power to prolong the existence of a soul beyond what was limited by Destiny. In fact, Isis described herself as the deity that separates Earth and Heaven, and that submits Fate to her will³.

Although Apuleius' novel may be considered as a suggestion of a possible belief in the salvation of the souls associated to the worship of Isis during the Roman Empire, Sabino Yébenes highlights that there

¹ *The Golden ass (Asinus aureus)* is the designation given by St. Augustine to Apuleius' novel.

² *Navigium Isidis* is the Roman religious festival in honor to the goddess Isis, instituted by the emperor Caligula. It was celebrated at least until the early 5th century.

³ Perea Yébenes 2012: 20-21.

are other sources connecting the Egyptian goddess to the protection of the souls in Hades and their transmigration to other physical bodies.

The third chapter («Cibelle y Attis») is dedicated to two deities, Cybele and her consort Attis. Cybele was originally an Anatolian goddess associated to the mountains, later integrated on Greek mythology as a mix between the Earth Titaness Gaia, her daughter Rhea and the goddess of harvests, Demeter. These fusions gave place to a general designation of “Great Mother”, as Cybele was currently named among Romans. On this chapter, Yébenes starts to refer the importance of a discourse attributed to emperor Julianus, known as *To the Mother of the Gods*⁴.

Starting with this example, the author makes a brief summary of the story of Attis’ birth, who is saved by Cybele. She falls in love with him and, in an impulse of rage caused by the affection that Attis had for a nymph, attempts to kill him. However, because of her love, Cybele created an annual celebration in honour of her passion and the resurrection of her loved one on winter. In this chapter, the author highlights emperor Julianus’ discourse as the text closer to the perception of the symbolism of Attis’ resurrection, emphasizing the Mother of the Gods as the creator of the souls and the one that rescued Attis from the Hades.

The main idea of the chapter is that although Attis is frequently considered as a shepherd (possibly of human souls) and represented alongside Cybele and other celestial deities, this is not a conclusive proof of the existence of a general belief in the immortality of the soul.

Regarding the fourth chapter («Mythras, (además) Señor de la Bóveda Celeste»), the first approach is the same adopted in the previous ones⁵. Yébenes starts with the reference to an ancient text, *De Abstinencia De abstinencia ab esu animalium* [“On the abstinence

⁴ *Oratio VIII*.

⁵ In Chapter 4 there is a blank page, corresponding to number 38, that seems to contain Cumonts’ theories about the relation between Mithras and the Cosmological World (the beginning of the following page mention in the first footnote Cumonts’ book *The Mysteries of Mithra*). Perea Yébenes: 2012: 39.

from eating animals”]⁶, of the Neoplatonic author Porphyry of Tyre. Dedicated to Persian religion, it is highlighted by Sabino Yébenes the Persian priests’ dissection in three groups, being the most important of them the one compounded by those who believed in *metempsychosis*⁷. However, this faith associated with the knowledge of the Mysteries of Mithras was, according to Yébenes, more founded in philosophical principles than in religious ones. This fourth chapter also mentions the Roman text *Commentarii in Somnium Scipionis* [“Commentary on the Dream of Scipio”] of Macrobius, its approach on the problems of the soul and the astrolatric⁸ belief of influence on its immortality, conceptions later prohibited as erroneous by Christianity.

Through this example Yébenes refers to the bound between the deity Mithras, Astrolatry and the Platonic conception of the souls’ immortality related with the cosmological universe, especially with the Sun (represented by the Greek god Helios). The author also mentions the particular example of a representation of Eros, founded in a *Mithraeum* (designation of the places where the several steps to complete the Mysteries of Mithra were realized) in Santa Maria Capua Vetere, southern Italy. The deity is receiving the *psyche*, which can be the mind or soul, of a dead human that seems to be embodied by a female figure in what concerns to the physical attributes⁹. However, the author refers that Merkelbach assumes that the defunct is male since the Mithraism was reserved only to man, which give us the perception that the transmigration of the soul was forbidden to women.

The fifth chapter, entitled «Plutarco» (“Plutarch”), is dedicated to this ancient Greek intellectual. Initiated on the Mysteries of the sun god Apollo, Plutarch was the most important priest of the Delphos’ Oracle of his time, and an imperative name for the transmission of Platonic ideas about the issues related with the soul, such as extra-

⁶ *De abstinencia ab esu animalium*, Jean Bouffartigue, M. Patillon, and Alain-Philippe Segonds (eds.), 3 vols., Paris, Budé, 1979-1995); *On Abstinence from Killing Animals*, transl. by Gilliam Clark, Ithaca: Cornell University Press, 2000

⁷ Transmigration.

⁸ Worship of the constellations associated to heavenly deities like the sun and the planets.

⁹ This image is present at the end of the book. Perea Yébenes 2012: 61.

corporeal sensorial experiences, death and “almost death” experiences. Again, Yébenes chooses to start his approach to the subject through the reference of a text, this time *De genio Socratis* [“On the Sign of Socrates”]¹⁰. The author gives the readers a brief synopsis of the book, mentioning the main character, Timarch, and his extra-corporeal sensorial experience that transported him to a celestial dimension between the Earth and the Moon, where the Underworld elements could be found, like the Tartarus and the Styx River, usually placed by mythology beneath the Earth. Timarch is guided on his journey by a voice, assumed to be the Moon, which has a major importance in Plutarch’s work by its association with the moments of birth and death¹¹. The Moon, in the writings of Plutarch’s, as denoted by Yébenes, has the attribute of judging the souls. In one side of its surface there is a place for the condemned ones and on the other side a place equivalent to the Christian Paradise, where the good souls rest peacefully.

The role of cosmological aspects, especially of the Moon, in the souls’ journey on the world mirrored on Plutarch’s work is unquestionable. However, Yébenes affirms that this probably has nothing to do with the principles of Mystic religions. Instead, it reflects the interest of Plutarch in the ancient Hellenic paganism and his aspiration to spread Plato’s idea of a celestial origin for all Souls, which descend to Earth and must eventually return to their “birthplace”.

The last thematic part before the final conclusions is dedicated to the philosopher Themistius, whose name entitles this sixth chapter. Yébenes starts it with a reference to a text, the aforementioned Julianus’ *To the Mother of all Gods*. Both Themistius and Julianus were contemporary, friends and followers of the ancient religion.

The main idea in this chapter is related with Themistius’ search for a symbiosis between Plato’s and Aristotle’s ideals about the problematics of the soul. The belief in a celestial origin for all souls is

¹⁰ *De genio Socratis* is part of Plutarch’s 1st century collection entitled *Moralia* [“Morals”].

¹¹ Plutarch dedicated a part of his *Moralia* to this subject, called *De facie in orbe lunae* [“On the Face Which Appears in the Orb of the Moon”].

present in this symbiosis, just like in Plutarch's work, which, according to the author, comes from the Pythagorean conceptions, since Pythagoras was a true believer of *metempsychosis*. Perea Yébenes also emphasizes in this chapter the renaissance, on Late Antiquity, of the idea (supported by the mystical principles) that the souls have a transcendental nature. The oriental religions were focused on the practice of rituals which improved the purity of the Souls' existence in its vessel life, death and on the "after life". These purification rituals existents during Roman Empire were a syncretism between mystic religion and philosophy adapted to those purposes.

As the title indicates, the last chapter, «Reflexiones Finales» ["Final Remarks"], is a conclusion of the entire book, synthesizing the author's reflections on different deities' cults, by the perspective of the salvation and transmigration of the soul. These concepts, characteristic of the Mystical and Oriental religions, were also present in the Roman Empire, being subject, already in Antiquity, to the scope of ancient authors that contemplated those problems in their works.

The mentioned worship of Isis, of Cybelle, Attis and Mithra were directly connected with a belief on the salvation of the soul, by divine protection or through a path of rituals to achieve purification. The evidence on these beliefs is reflected in iconography and in ancient texts of philosophers, which were presented throughout the book's chapters. However, the author considers that these cults, based on mystical religions, as practiced during the Roman Empire, although related with the concept of the salvation of the human soul, give no evidence, for now, of a common acceptance of its transmigration.

In conclusion, this work offers an introduction to a comparative analysis on the subject of the salvation and transmigration of the soul in Antiquity. By suggesting a deeper insight about its problems, especially resorting to ancient authors and to iconographic sources, Yébenes puts his public in closer contact to this topic, which still has much to explore.

ETCSL

– *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*

<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>



Maria de Fátima Rosa

The *Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* (ETCSL) is a project of the University of Oxford designed to create a coherent, comprehensive and universally available textual corpus of Sumerian classical literature. The original project team consisted of Jeremy Black (who was also the project director until the time of his death, in 2004), Graham Cunningham, Gábor Zólyomi and Eleanor Robson. The team's goal was to develop an electronic corpus of transliterated and translated compositions that could be searched, browsed and read online. Unfortunately, funding for the project ended in 2006, and the website has not been edited since then.

ETCSL's main page, besides the browsing and searching options, contains four menus with information on how to use the tools available on the website and lots of information about the language and the writing system in which the texts were originally composed. As we know, Sumerian literature is the oldest known to mankind. However, given the fact that the texts were inscribed in clay tablets, often found damaged or broken, it is not always easy to decipher and translate them. Besides, Sumerian is a language for which there is no counterpart. Knowledge of the language has, nevertheless, progressed significantly over the years. Many translations published in the last century are now out-of-date and some can only be found in scattered publications. This was certainly one of the primary motives behind the creation of this project – the need to make Sumerian literature accessible

to scholars, students and also the wider public. I would say the project successfully achieved its original goals.

Making Sumerian literary texts available is no easy task, due to the fact that they often have more than one source. The edition that derives from the compilation of all the sources is called composite text. It should be noted that ETCSL consists of 394 modern editions/composite texts of literary nature. The corpus is divided into seven categories, according to the subjects addressed in the compositions. The criteria is well-suited, comprising narratives featuring deities or heroes (1), court poetry, which includes *balbale*, *adab*, *šir-namšub* and other songs (2), royal correspondence and letter-prayers (3), hymns praising deities and temples (4), scribal training, debates, dialogues and didactic compositions (5) and proverbs (6). There is also one group composed of ancient literary catalogues, for obvious reasons only available in transliteration (0).

To complement the edition of the texts, ETCSL provides extensive information about the writing system, the origins of the literary genre in Sumer and the language of the Sumerians. Since one of the dimensions of the project is interdisciplinary – the possible interest of “those working in comparative literature and history of religion” – this is a very important feature. In this perspective, the “Sumerian” section contains, among other topics, information about the syntactic and grammatical components of the Sumerian language. All the basic structures and key points of Sumerian are mentioned and explained in a simple and understandable way.

Back to the main menu, in the “Browsing and searching” options, we have the possibility to search and analyze the entire corpus by content or by number (i.e., the number assigned to each category). The compositions can therefore be read online one by one. So, if we choose, for instance, the composition “Inana’s descent to the nether world” (c. 1.4.1) from the “Narrative and mythological compositions” in the “Corpus content by number” section, we will see that it has two possible reading options: the transliterated version and the translated version. If we then click on the “Transliteration” option we will find

the full text in its original language (naturally transliterated into Latin characters), with its opening line “an gal-ta ki gal-še₃ ĝeštug₂-ga-ni na-an-gub”, followed by a list of cuneiform sources and a short revision history. If we opt instead to follow the “Translation” option, we will be able to read the English version of the text, with matching opening line “From the great heaven she set her mind on the great below”, and also its revision history. To facilitate the reader’s understanding of the text, proper names are in green and *emesal* (the dialect that often indicates a goddess is speaking) is in purple. This is an important aspect that allows us to distinguish the protagonists and characters of the compositions and also the different forms of speech.

To help with the analysis of the corpus, there is also a “Word lists, sign list and full catalogue” search option. The lists available on the website include the very useful glossaries of Sumerian terms and *emesal*, a list of cuneiform signs and one of proper names. The latter contains the regularized form of each word, its lexeme, the type of name it represents (i.e., royal name, divine name, temple name, month name, etc.) and its frequency (i.e., the number of times it appears in the corpus). Considering the possible importance of this glossary for the analysis and understanding of the themes covered in the compositions, I feel it could be complemented (when possible) with a brief information about the king, deity, temple, etc. in question, as a way to help those who are not well acquainted with the religious and political history of Sumer. For instance, it would be interesting to mention that Utu was the Sumerian god of justice or that Lipit-Eštar was the king of Isin during the 20th century BC.

The corpus can also be searched in two different ways: using the “Simple search” or the “Advanced search”. The latter is the one that offers more possibilities. We can type a word in the search box and opt to search it as “Lemma” (= lexeme), “form”, “emesal”, “label” (= translation word) or “pos” (= part of speech). For example, if we enter the lemma “nam” (“destiny”), we will obtain 690 results (i.e., lines of text). The results are not always obvious. As a matter of fact, the first lines of text contain the unit (marked in bold) “na-aĝ₂”, which corresponds

to the *emesal* form of the word “destiny”, written using two distinct cuneiform signs. Further below we have the formula “na-aĝ₂-zu” (*i.e.* the word “destiny” followed by the second-person singular possessive marker).

In fact, to facilitate the search process and to enable consistent search results, each Sumerian word was separated from its grammatical particles and was given a standardized form (a headword = a lexeme) and an English label. This allows for more complete search results as it considers not only the word when it stands alone, but also with all the grammatical morphemes attached to it. Hence, the results obtained for “nam”.

This process is called “lemmatisation” (*i.e.*, “grouping all forms of a word, including multiword units, under one lexeme”) and constituted a focal point of development of the website. For this process, ETCSL used Steve Tinney’s Sumerian lemmatiser. Besides the English label mentioned above, this tool also attached an ePSD (*Electronic Pennsylvania Sumerian Dictionary*) citation form to every word and a part-of-speech tag. As a result, if we read the transliterated form of any composition in the corpus all we need to do in order to know the meaning and the grammatical function of a word is to place the cursor on that same word. For instance, in the opening line of the composition “Inana’s descent to the nether world”, placing the cursor on the word “an” will display the sequence “an (N) heaven” (*i.e.* the base of the word, its part-of-speech tag in parentheses – a noun – and its English label), placing the cursor on the word “gal-ta” will display the sequence “gal (V) to be big” (*i.e.*, the verb gal which means “to be big”) and so on. After this process, there remained some problems arising from the ambiguity of some Sumerian words. Nevertheless, these problems were solved manually by the ETCSL project team.

Going back to our search results page, we can see that each line of text has three links on the left. The third, the “G1” (Gloss) link, is probably one of the most interesting features of the browse options, as it displays a word-by-word translation of each line.

By clicking on the “G1” link we will be directed to a new window where a table is presented. The first row displays the word as it appears

in the text, the row below presents its lemma and the last row shows its English label. Every lemma in the second row has an attached link leading to ePSD, where one can find a more complete list of meanings of the word. This is an important aspect because the label attributed by the lemmatiser does not always correspond to the most appropriate translation. Finally, below this table is displayed the paragraph of transliterated text to which that line belongs.

All things considered, we can say that ETCSL provides all the information and resources one needs to correctly interpret and understand the literary legacy the Sumerians have left us.

One last aspect worthwhile pointing out is the series of publications (articles and journals) that arose from ETCSL initiative and editing process. I would like to highlight the work entitled *The Literature of Ancient Sumer* (Black, J. A., Cunningham, G., Ebeling, J., and Zólyomi, G., 2004) and the book *Analyzing Literary Sumerian: Corpus-based Approaches* (Ebeling, J., and Cunningham, G. [eds.], 2007).

In short, ETCSL's purpose – to create a coherent Sumerian literary corpus and make it available to the general public – is entirely fulfilled. The end of funding for ETCSL in 2006 was a rather unfortunate event. One can only imagine how the website would be now if it had developed during the past few years. ETCSL was a breakthrough project in the area of Ancient Near Eastern literature and Sumerian studies. Reading and searching texts composed in the second half of the third millennium BC is now an easy task. A project so exceptional could only be made possible with the collaboration of major names in Sumerian studies, like Graham Cunningham, John Baines, Jacob L. Dahl, Esther Flückiger-Hawker, Jon Taylor, Marc Van De Mieroop and, of course, the master of Sumerian literature Jeremy Black, gently nicknamed by his fellow workers “guardian *me*”.

Abstracts

RES
ANTI Q

Ex Oriente Scacci. L'origine indienne du jeu des échecs d'après João de Barros et Pedro Teixeira

Vasco Resende

Abstract

It is common knowledge to say that the game of chess was invented in Ancient India and was brought to Persia in the Sassanian period, and then spread throughout the whole Mediterranean basin by the Arabs before the end of the first millennium CE. In fact, this tradition has its roots in the Iranian and Arab literature of the Middle Ages but it never got into the West where other literary narratives about the invention of chess flourished. Chess historians ascribe to the British Orientalist Thomas Hyde the role of being the first European scholar to ascertain the game's Indian origin in his *De ludus orientalibus* (1694). Actually, two Portuguese chroniclers, João de Barros and Pedro Teixeira, had already mentioned this cultural transfer from the subcontinent in their writings based on historical Persian sources.

Keywords: Chess, Persia, João de Barros, Pedro Teixeira, India.

Resumo

É geralmente aceite que o jogo de xadrez foi inventado na Índia Antiga, levado para a Pérsia no período Sassânida e depois difundido por toda a bacia do Mediterrâneo pelos Árabes, antes do final do primeiro milénio d.C. De facto, esta tradição tem raízes na literatura medieval iraniana e árabe, nunca chegando, porém, ao Ocidente, onde floresceram outras narrativas literárias acerca da sua invenção. Historiadores do xadrez atribuem ao orientalista britânico Thomas Hyde o papel de ter sido o primeiro investigador europeu a assegurar a origem indiana deste jogo, no seu *De ludus orientalibus* (1694). Todavia, dois cronistas portugueses, João de Barros e Pedro Teixeira, haviam já antes mencionado a transferência deste elemento cultural a partir do subcontinente indiano nos seus escritos, baseando-se em fontes históricas persas.

Palavras-chave: Xadrez, Pérsia, João de Barros, Pedro Teixeira, Índia.

**«Osez, comme (les anciens), penser d’après vous-mêmes!
Soyez originaux, simples, ingénus! (...)»:
l’Antiquité, le modèle pluridisciplinaire de Joseph de
Gérando et la genèse du monde contemporain**

Laure Hennequin-Lecomte

Abstract

Joseph de Gérando is a witness, thinker and contributor to the changes in the society that he studies and takes part in at various levels: economic, political and social. His multifarious references to Ancient times aim at legitimating a conservative model, be it political, religious or cultural. His recourse to Ancient civilizations opens up new pathways for his Christian calling while yielding key elements for our analysis of the driving forces behind his achievements. For Gérando, Antiquity may be likened to a ‘commemorative site’, both political and cultural, for Western civilization. In the private as well as the public sphere, he operates a synthesis over time and space, crossing over two temporalities: on the one hand the present of the French Revolution and Restoration, on the other the past of Antiquity. Ancient times are deeply rooted within his outlook on life and the course of History. He takes interest in long expanses of time and attempts to give shape to these within the limited scope of his own lifetime. Beyond the frame of his own time and space, he projects antiquity in relation to his own concerns and those of his period. His reference to Ancient times is interesting since it cannot be placed under a reactionary banner, even though it does not bear the flag of progress.

Keywords: Antiquity, commemorative site, model, French Revolution, reaction.

Resumo

Joseph de Gérando foi um pensador que testemunhou e interviu nas mudanças da sociedade que estudou e de que fez parte a vários níveis: económico, político e social. As suas múltiplas referências à Antiguidade tiveram o objectivo de legitimar um modelo conservador, fosse este político, religioso

ou cultural. O seu recurso às civilizações antigas abriu novos caminhos a um chamamento cristão, ao mesmo tempo que providenciou elementos-chave para a análise das forças motrizes por trás das suas realizações. Para Gérando, a Antiguidade pode ser equiparada a um “lugar de memória” político e cultural para a civilização do Ocidente. Na esfera pública, como na esfera privada, Gérando opera uma síntese entre o espaço e o tempo, atravessando duas outras temporalidades: por um lado, o tempo presente da Revolução Francesa e da Restauração; por outro, o passado da Antiguidade. Esta enraiza-se profundamente na sua perspectiva acerca da vida e dos rumos da História. Interessa-se por longas extensões de tempo, tentando dar-lhes, no quadro limitado da sua própria vida, uma forma ou sentido. Além do enquadramento do seu tempo e espaço próprios, projectou a Antiguidade sobre as suas preocupações e sobre as do período em que viveu. A referência de Gérando aos tempos antigos é interessante: não podendo ser relacionada com um alinhamento reaccionário, também não milita sob a “bandeira” do progresso.

Palavras-chave: Antiguidade, lugares de memória, modelo, Revolução Francesa, reacção.

The Antiquity and the Renaissance in Heitor Pinto

António dos Santos Pereira

Abstract

The whole classical heritage shows up in *Imagem da Vida Cristã*. A first look reveals that Heitor Pinto has read all the classical authors directly, but he has also, in fact, used the best handbooks (those elaborated in Antiquity, as well as those elaborated in the Renaissance) to further his knowledge on the themes of Humanism and Christian theology. At the same time, he read the most relevant propositions in a dialectical way: knowledge of himself and of external reality; life and death; man and God. A philosopher and theologian, he seems however to have cultivated a true passion for History, Geography, and Nature in general. In the texts, all things have an inherent symbolism,

and every text uses many sources on different areas of knowledge, such as mythology, numerology, the Bible, art, geography, and so on, in order to discover the truth.

Keywords: History of the Book; Dialogue; Dialectic; Life and Death.

Resumo

Toda a herança clássica se perfila na *Imagem da Vida Cristã*. Um primeiro olhar revela não apenas que Heitor Pinto leu directamente todos os autores clássicos, mas também que usou os melhores manuais (não apenas elaborados na Antiguidade mas também produzidos no Renascimento) para aumentar o seu conhecimento acerca do Humanismo e da teologia cristã. Do mesmo modo, interpretou as suas propostas mais relevantes de uma maneira dialéctica: o conhecimento de si próprio e da realidade exterior, a vida e a morte, o Homem e Deus. Filósofo e teólogo, parece ter cultivado uma verdadeira paixão pela História, pela Geografia e pela Natureza em geral. Nos seus textos, todas as coisas possuem um simbolismo inerente, e todos utilizam múltiplas fontes em diferentes áreas do conhecimento, como a mitologia, a numerologia, a Bíblia, a arte, a geografia, *etc.*, para a descoberta da verdade.

Palavras-chave: História do Livro, diálogo, dialéctica, vida e morte.

The trace of Osiris. The Egyptian Myth in the Spanish Monarchy of Philip II

Elizabeth Garcia i Marrasé

Abstract

The presence of ancient Egypt in Philip II's time is located in the frame of the Egyptian myth reception during the second half of the 16th century Spanish Monarchy. Succinctly, the article studies how was articulated this reception

and searches the so-called *trace of Osiris*: a *trace* drawn on Hispanic context through various contours. This fact led to a complex perception of Egypt, which was reflected in fields as diverse as mythical genealogies, historiography, studies on hieroglyphs and royal events related to the House of Austria. A completely transformed Egypt from its primeval canons, filtered by Greco-Latin sources, corrupted by the Biblical tradition; undermined by the Renaissance ideas; and interfered by Hermetic connotations. All in all, an *egyptianizing* Egypt which was installed in the symbolical and political culture of the Spanish Crown, playing a specific role in the propaganda and commemorative exercises of the *Rey Prudente* and contributing to profile his royal image.

Keywords: Philip II; Egyptian and Hieroglyphic Renaissances; Hermetic doctrine; Syncretic mythology; Osiris; Hercules *the Egyptian*; Horapollo Niloo; Pierio Valeriano.

Resumo

A presença do Antigo Egito no tempo de Filipe II enquadra-se na recepção, pela Monarquia Hispânica, dos mitos egípcios na segunda metade do século XVI. Este artigo estuda como foi articulada essa recepção e procura o chamado *traço de Osíris*, observável em contexto hispânico através de diversos contornos. Estes traduziram uma percepção complexa acerca do Egito que se reflectiu em campos tão variados como as genealogias míticas, a historiografia, o estudo dos hieróglifos e os acontecimentos régios relacionados com a casa de Áustria. Um Egito completamente transformado a partir dos seus cânones primordiais foi filtrado pelas fontes greco-latinas, corrompido pela tradição bíblica, minado pelas ideias do Renascimento e alvo da interferência de conotações herméticas. Em suma, um Egito *egípcia-nizado* que se instalou na cultura simbólica e política da Coroa espanhola, cumpriu um papel específico na propaganda e nos actos comemorativos do *Rey Prudente*, contribuindo para construir a sua imagem régia.

Palavras-chave: Filipe II, renascimento egípcio e hieroglífico, doutrina hermética, mitologia sincrética, Osíris, Hércules *o Egípcio*, Horapollo Niloo, Pierio Valeriano.

Pygmè et pankration.
Sur le port du gant dans l'Antiquité gréco-romaine

Giuseppe Vincenzo Di Stazio

Abstract

The literary and archaeological sources deliver us precious details of the various combat sports and on the equipment necessary for their practice. The glove is the most symbolic accessory of the practice of ancient boxing. There are numerous Greek and Latin terms which indicate the boxing glove in the ancient texts. Not only they generally correspond to particular types but also to some evolutions which are not always easy to determine. Contrary to the fact that think most of the researchers, it would seem that pancratiasts also used metacarpal protections lighter than those used by boxers.

Keywords: Greek boxing, *pankration*, gloves, Roman world, *caestus*.

Resumo

As fontes literárias e arqueológicas fornecem preciosos detalhes acerca de diversos desportos de combate e do equipamento necessário para a sua prática na Antiguidade. A luva é o acessório mais simbólico do boxe antigo. Numerosos termos latinos e gregos designam a luva de boxe nos textos antigos, correspondendo não apenas a tipos específicos, mas também a evoluções nem sempre fáceis de determinar. Ao contrário do que pensa a maior parte dos investigadores, parece que os pancraciastas usavam também proteções metacarpianas mais leves do que aquelas usadas pelos *boxeurs*.

Palavras-chave: Boxe grego, *pankration*, luvas, mundo romano, *caestus*.

Reproducing human limbs. Prosthesis, amulets and votive objects in Ancient Egypt

Alessandra Colazilli

Abstract

Ancient Egyptians usually made use of amulets with apotropaic and propitious function. Part of these objects was used to simulate body limbs with magical and medical purpose because they were considered as substitutes for a missing or diseased part of human body. They could be worn as pendants to give protection or buried with the deceased to supply the missing part and to be reanimated magically after death. A missing limb could also be replaced by an artificial one to restore a mummy, because only a well preserved body was a guarantee of eternity. Amulets in form of human limbs and duplicates of such parts were also used to increase their function. Exemplars of wooden penis, ears, etc., from Egyptian temples show their importance within rituals. Finally, also during Greek and Roman Era, sculpted feet, hands and other limbs were donated as votive objects to thank the gods for a recovery, or to ask for health.

Keywords: limbs, mummy, integrity, protection, restoration.

Resumo

Os antigos egípcios costumavam utilizar amuletos com funções apotropaicas e propiciatórias. Alguns destes objectos eram utilizados como réplicas de membros que exerciam funções mágicas e medicinais, pelo facto de serem considerados como substitutos para partes doentes ou amputadas do corpo humano. Podiam ser usados como pendentes para dar protecção ou ser enterrados com um falecido, para que este o pudesse reanimar magicamente após a morte. Aquando do restauro de múmias, membros amputados podiam também ser substituídos por membros artificiais, pois apenas um corpo bem preservado garantiria a eternidade. Amuletos com a forma de membros humanos, e duplicados dessas mesmas partes, podiam igualmente ser utilizados para

fortalecer a sua funcionalidade. Exemplares de órgãos em madeira (pénis, orelhas, etc.) encontrados em templos egípcios revelam a sua importância em contextos rituais. Finalmente, também na época Greco-romana, pés, mãos e outros membros esculpidos eram oferecidos como objectos votivos para agradecer aos deuses pela cura de uma doença ou para lhes pedir saúde.

Palavras-chave: membros, múmia, integridade, protecção, restauração.

Le *Rāmāyaṇa*: du *dharma* à la *bhakti*

Philippe Benoît

Abstract

One of the major directions multimillennial Hinduism took was to divert from strict ritualism to devotion or *bhakti* marked by a sentimental relationship between the devotee and his god. A study of the evolution of the *Rāmāyaṇa* from the original Sanskrit version to the Bengali version, which dates back to the end of the 15th century reveals significant changes in the devotional tone, as much in content as in the narrative style. It is seen how the theme of the protection of *dharma*, omnipresent in Vālmīki's poem is substituted by the theme of devotion in multiple forms, from one end of the Bengali poem to the other. In the *Rāmāyaṇa* of Kṛtibās, being the work of a man of letters, the theme of *dharma* does not disappear completely but takes second place most of the time and finds itself encompassed in *bhakti*, which is much more vast and more delicately developed as regarding relationship between the devotee and his God, whatever be the latter's identity.

Keywords: *Rāmāyaṇa*, *bhakti*, *dharma*, hinduism, devotion.

Resumo

Uma das principais direcções que o hinduísmo milenar tomou foi o seu afastamento de um ritualismo estrito em favor da devoção ou *bhakti*, marcada por

um relacionamento sentimental entre o devoto e o seu deus. Um estudo sobre a evolução do *Rāmāyaṇa*, partindo do original sânscrito para a sua versão em Bengali, que data dos finais do século XV, revela mudanças significativas no tom devocional, tanto em temas de conteúdo como de estilo narrativo. É visível o modo como o tema da protecção do *dharma*, omnipresente no poema de Vālmīki, é substituído pelo tema da devoção, sob múltiplas formas, de um lado ao outro do poema bengali. No *Rāmāyaṇa* de Kṛtibās, sendo obra de um homem de letras, o tema do *dharma* não desaparece completamente, mas assume, a maior parte do tempo, um lugar secundário, envolvido pela *bhakti*, mais vasta e desenvolvida de modo mais delicado, no que diz respeito à relação entre o devoto e o seu deus, qualquer que seja a sua identidade.

Palavras-chave: *Rāmāyaṇa*, *bhakti*, *dharma*, Hinduísmo, devoção.

Guidelines for Contributors

Works submitted to *Res Antiquitatis. Journal of Ancient History* must be relevant to the journal's general field of research and purposes. *Res Antiquitatis* is also available to publish short notes' studies (e.g., archaeological reports) and reviews.

1. Languages: The journal's working languages are English and French. Only works written in one of these languages will be considered for publication.

2. Word limits and formatting: All manuscripts proposed should not exceed a maximum of **10.000 words** (ca. 25 pages). For editorial reasons, however, papers surpassing that limit can be accepted by the Editors. Text formatting must be kept to a minimum in manuscript files. Preferably, basic formatting rules should be the following:

Font: Times New Roman; **Font size:** 12; **Spacing:** 1,5 points

3. Abstracts and keywords: All articles must be accompanied with an abstract (**max. 150 words**) in English, describing it summarily. It is also required from the authors to provide, along with the abstract, no more than **5 keywords** that suitably synthesize the article's scope. A Portuguese translation of both the abstract and the keywords will be provided by the Editors.

4. Citation and reference styles: Source citations should be given in **footnotes** using the **author-date** system of the Chicago University Press style. Hence, all works submitted must contain a **full reference list** with the bibliographical apparatus used by the authors. Here is a basic example:

Citation notes:

³ Wheatley 2002.

⁴ Lalouette 1991.

Corresponding entries in reference list:

Lalouette, Claire. 1991. *Pharaons. Au royaume d'Égypte. Le temps des rois-dieux*. Paris: Fayard.

Wheatley, Pat. 2002. "Antigonus Monophthalmus in Babylonia, 310-308 B. C." *Journal of Near Eastern Studies* 61 (1): 39-47.

Although not used in a rigid way, this model of citations and references can be consulted in *The Chicago Manual of Style*, 16th edition. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2010.

5. Abbreviations: Because of the journal's wide scientific field of studies, authors can use those abbreviations most common, conventional and recognizable in their own areas of research. However, the meaning of all abbreviations must be conveyed.

6. Special Fonts: In cases where articles contain special fonts or special diacritics (e.g. Sanskrit, Hebrew, Aramaic, Cuneiform, Egyptian hieroglyphic, etc.) the authors must provide, along with the text file, its respective font files. The editors assume their right not to publish articles presenting special fonts not technically adequate for further printing.

7. Images and other graphics: Images should be sent, preferably, in separate files (e.g. JPEG, BMP, TIFF) along with the manuscript file. They must have enough quality in order to guarantee a good printing. The Editors assume their right to ask for better images when

they don't conform to high quality and resolution standards. **Tables** made in MS Word can be included in the text body. However, the Editors may adequate them to fit better the page layout (size, columns, cells, etc.) without harming or altering the data and information therein.

8. Copyright of images: It is required to the authors to be assured of having all permissions necessary to publish images, such as photographs or illustrations. The respect of copyright laws for reproducing pictorial material in all manuscripts is the authors' responsibility.

9. Contacts and information: All authors must provide contacts (e-mail and address) for all necessary further communication. When not independent scholars, authors should also indicate their affiliation to an institution (University, Foundation, R&D institution, etc.).

10. Submission of manuscripts should be made by e-mail, as an attachment in MS Word format, to: **res.antiquitatis@fesh.unl.pt**. The Editors remind that the deadlines established in the call for papers for their reception should be respected

Peer review process: description

All papers received will be submitted to a peer review process. The Editors may discard some manuscripts from the outright due to notorious low quality or disadjustment with the journal's scope.

Taking in consideration its subjects, the papers passing this preliminary screening will be remitted to a panel of referees involved in those research areas. They can be either external or members of the Advisory Board, though always chosen by their recognized expertise. Each paper will be reviewed by two referees.

After evaluation, the referees will produce reports about the works reviewed, by which the papers can be a) accepted with modifications or corrections; b) approved as they are or c) rejected from the start. In case that the papers proposed are accepted but in need of modifications or corrections, the Editors will return the manuscripts to the authors, together with the referee's reports and all the suggestions, recommendations and comments therein.

To secure impartiality during the review process, all papers, as remitted to the referees, will be anonymous. Moreover, the referees' identities will not be known, neither by the rest of the evaluation panel, nor by the authors.

The final decision concerning the publication of papers belongs to the Editorial Board, having the referees a consultative role.

